

باول تيليش

Paul Tillich

# ما الدين؟

What is Religion?

مقالات في فلسفة الدين

ترجمة إلى الإنجليزية

جيمز لوثر آدمز

ترجمة ودراسة

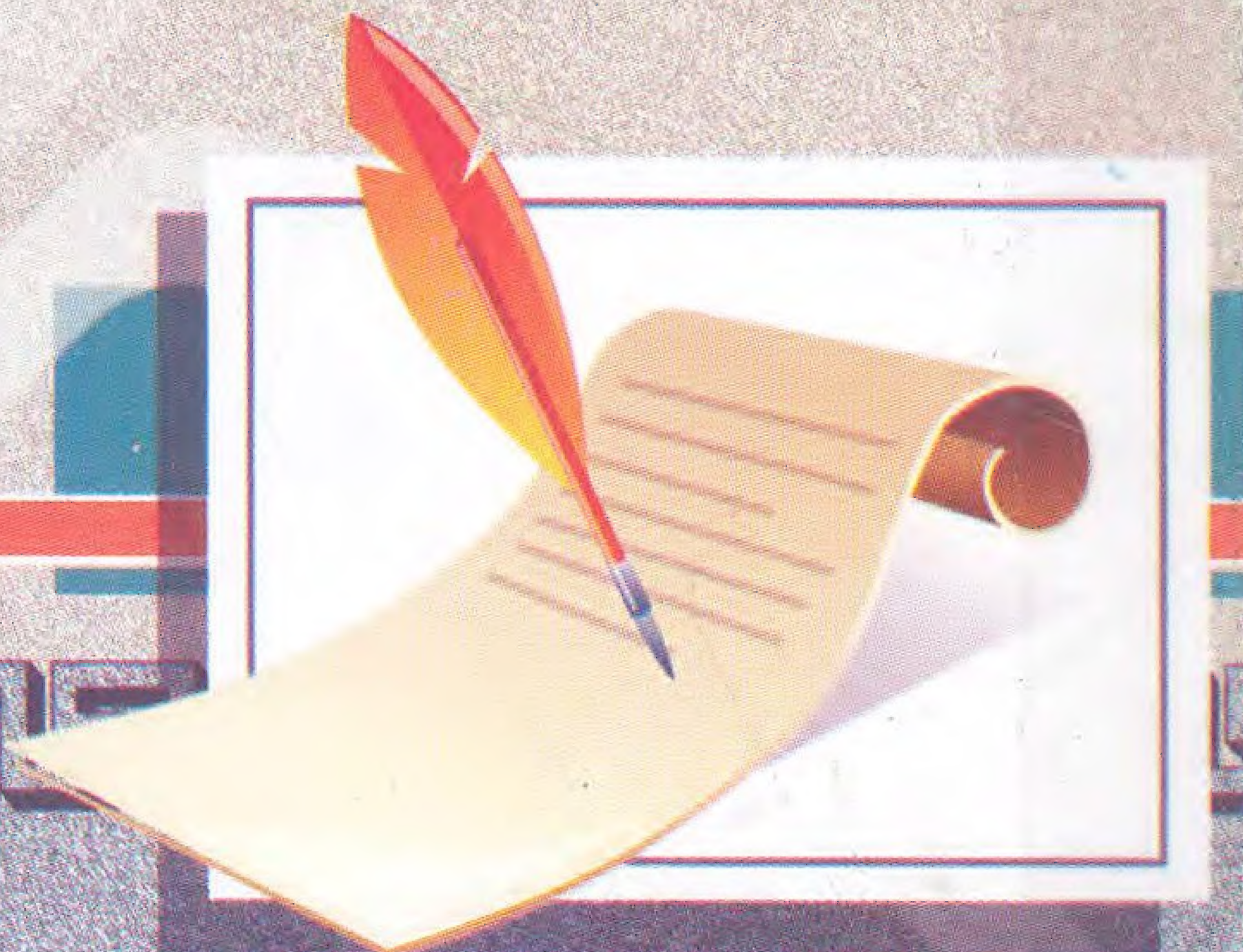
الدكتور

إبراهيم إبراهيم ياسين

استاذ الفلسفة الإسلامية والتصرف

كلية الآداب - جامعة المنصورة

٢٠١٠ م







المفتدين

باول تيليش

*Paul Tillich*

# الدين في

## *What is Religion?*

مقالات في فلسفة الدين

ترجمه إلى الإنجليزية

جيمز لوثر آدمز

ترجمة ودراسة

الدكتور

إبراهيم إبراهيم ياسين

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

كلية الآداب - جامعة المنصورة

٢٠١٠م





مُقَدِّمَةٌ

كتاب ما هو الدين What is Religion هو من  
المصنفات الهامة التي قدمها باول تيليش "Paul Tillich" في  
مجال فلسفة الدين، وهو يبين فيه بوضوح ما هو الدين؟ وما  
هي فلسفة الدين؟

وقد عني بترجمته إلى اللغة الإنجليزية جيمز لوثر آدمز "James Luther Adams" ونشر لأول مرة في العاصمة الألمانية برلين بعنوان فلسفة الدين أو الفلسفة الدينية "Religions Philosophie" وهو العنوان الذي وضعه باول تيليش. وعني بنشر هذا الكتاب كل من فرلاج أولشتين Verlag ulstein وفرانك فرت Frank Furt.

وكان كل من الجزء الخاص بسيادة مفهوم الدين على  
فلسفة الدين، وفكرة اللاهوت والثقافة أو لاهوت الحضارة. قد  
تم نشرهما في موسوعة "Evangelisches velagswerk"  
في مدينة شتوتجارت Stuttgart.

وتم طبع كتاب ما هو الدين؟ فى نسخته الإنجليزية فى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٩م بواسطة حنا تيليش "Hannah Tillich" ترجمه (جيمز لوثر آدمز).



وقد بدأت فى ترجمة النسخة الإنجليزية إلى اللغة العربية لأول مرة عام ١٩٩٧م وقمت بنشرها فى كتابى الموسوم "الفلسفة العامة" فى فصل بعنوان "فلسفة الدين" وقد أعيد طبع هذا الكتاب عدة مرات. ثم أننى قررت أن أعود مرة ثانية لإستكمال الترجمة وإعداد دراسة ضافية حولها فجاءت هذه الدراسة التى بين يدى القارئ.

وكانت المقالة الرئيسية فى هذا المصنف قد نشرت عام ١٩٢٥م فى طبعة رديئة فى كتاب دليل الفلسفة " Handbook of philosophy".

وعندما أعيد طبعة فى أعمال تيليش الكاملة Tillich collected writings تحدث عنه تيليش كأول عمل يحتوى خطوط فلسفته الدينية الأولى.

وأما المقالتين الأخريتين فى الكتاب الحالى فكان قد تم تقديمها عامى ١٩١٩م، ١٩٢٢م فى لقاءات جمعية التعليم "Learned Society"، وكانت لغة المقالتين لغة فنية، وهى بهذا الشكل قد تعطى القارئ انطباعاً زائفاً حيث أنها تعكس برجا عاجياً من اللامبالاة وانفصالاً وبعداً عن الحياة النابضة.

وفى الحقيقة فإنه لايمكن فهم هذه المقالات لو أن الإنسان لم يضع نصب عينيه أنها كتبت أثناء السنوات المضطربة فى ألمانيا والتى أعقبت الحرب العالمية الأولى.



وتهدف فلسفة تيليش الدينية إلى إبراز تجليات التوافق في كل نواحي الحياة الروحية، ليس هذا فقط ولكن أيضا تشير إلى إحباطاتها وتشوّهاتها أو تحريفها " Frustrations and "distortion".

ويظهر المطلق في كتاباته ليس مفتقداً للمساندة فقط ولكن أيضاً منقياً. إنه كلا الأرض والهاوية، إنه النعمة والحساب، وهذا يعني أن كل توفيق يجب أن يكون مؤقتاً "Provisional".

كما يمكن أن نجمع كل تاريخ الثقافة في هذه الفلسفة من خلال مصطلحات تجمع بين المقدس والشيطاني " Divine and the demonic" وبين التملك والفضل.

ويلخص تيليش التنوع في الجمع بين التقديم المتقن للإنفصال والاتصال الذي يظهر في مفاهيم وتصورات العلاقة بين الله والعالم وبين الإيمان والكفر، وبين الدين والثقافة، وبين المقدس والعلماني ... إلخ.

تهدف فلسفة "باول تيليش" إذن إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، وفي الفصل الكامل بينهما. أو في توظيف أحدهما إلى جانب الآخر في دفع إنكار الوحدة وإنكار سيادة الله وسموه على الكل.



ويؤكد تيليش في كتاباته على أن الفلسفة لا توجد خارج التاريخ وهي تعكس دائما بصيره صادرة عن عادات الإعتراقات الدينية.

وقد يرى تيليش أن جذور فلسفته ترجع إلى الأوغسطينية الفرنسيسكانية "Augustinian Franciscan".

وهنا يكون "الله" هو نتيجة لإفتراض مسبق في السؤال عن الله؟ ويكون مفهوم الدين في فلسفة الدين مشتقا من مفهوم اللامشروط أو المطلق.

وهذا إتجاه غير مباشر في فهم الألوهية، مختلف عن الإتجاه المباشر في الفكر الشرقي.

وسوف نناقش جل هذه الإتجاهات في الفصول التالية بأمل أن نقدم فهما متوازنا لفلسفة الدين، ومفهوم الدين كما يتصوره باول تيليش، ونأمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً في مجال التفرقة بين الإيمان والكفر، والتوحيد والإلحاد، والدين وفلسفة الدين، والثقافة والدين الثقافي أو الحضاري.

الأستاذ الدكتور

إبراهيم إبراهيم ياسين

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

كلية الآداب – جامعة المنصورة

المنصورة فبراير ٢٠١٠م



## الفصل الأول

# باول تيليش حياته ومذهبه









## باول تيليش

(١٨٨٦م - ١٩٦٥م)

أولاً: حياته ومذهبه:

هو باول تيليش Paul Tillich - ألماني المولد والنشأة، فيلسوف عظيم ولاهوتي فذ لا يناظره على ما نطن من حيث السمعة والمنهج الفلسفي الديني إلا "جورج باركلي" القسيس الأيرلندي والفيلسوف اللامادي والذي أوقف الوجود المادي على الوجود الذهني، وأفرد للوجود الواقعي وجوداً قائماً في الطبيعة بصرف النظر عن عقل يدركه لأن العقل الإلهي دائماً موجود ومدرّك لكل الموجودات ما أدركناه منها ذهنياً ومالم يدركه العقل البشري.

ولد باول تيليش في العشرة الأخيرة من أغسطس ١٨٨٦ في قرية ألمانية إسمها شتارزديل "Starzeddel" في مقاطعة بروسية هي برندنبرج Berandenburg في ألمانيا الشرقية وقت أن كانت ألمانيا مقسمة إلى شطرين (شرقي وغربي).

وقد جمع تيليش في نفسه تناقضاً حاداً مرجعه إلى أن أبوه كان من ألمانيا الشرقية وأمه من ألمانيا الغربية مما جعله واعياً تماماً بما كان يسود من تناقض بين الثقافة السائدة في ألمانيا الشرقية من وعي بالواجب، واحترام للسلطة، وميل للعزلة والثقافة الأخرى في ألمانيا الغربية التي تعج بالحركة وتزخر بالحياة والعقلانية وتمارس الديمقراطية.



عاصر تيليش، مارتن هيدجر وزامله فى جامعة "ماربورج" حيث درس اللاهوت والفلسفة، كذلك درس فى جامعتى فرانكفورت ودرسدن وأغرم بفلسفة (شالنج) F.W. Shelling ١٧٧٥ - ١٨٥٤ حيث إستطاع أن يلتقط خيوطه الفلسفية الدينية من ثايا هذه الفلسفة الطبيعية، وحيث أدرك فكر الحرية التى تتسامى على التناقض القائم بين الإنسانية والحتمية الظاهرة فى الكون.

ومن خلال تجربة الحرب العالمية الثانية أدرك تيليش إفلاس الحضارة الغربية بعد الدمار الهائل الذى خلفته فى بلده ألمانيا بعد الهزيمة.

ويبدو لنا أن الفيلسوف قد أدرك مبكراً نهاية التاريخ، ونهاية حقبة حضارية غربية سلمت نفسها للحضارة العلمانية التى جسدتها الحرب بما خلفته من عجز ويأس وتناهى.

وكان تيليش قد وجد الفرصة لإعادة بناء الحضارة على أساس دينى بعد أن إنهار هذا الأساس وبعد أن ظهرت الفلسفات اللادينية والملحدة.

عمل تيليش فى جامعة برلين بعد إنتهاء الحرب فيما بين عامى ١٩١٩ - ١٩٢٤، وفى هذه الجامعة راح يجمع أفكاره الأولى التى شكلت فيما بعد أساس لمشروعه الفلسفى فحاضر فى اللاهوت، والسياسة، والفلسفة، والفن، والأدب،



والإجتماع، وكذلك فى مجال الدين الذى أصبح محورياً تدور حوله معظم المجالات الحضارية.

وفى جامعة "ماريبورج" حيث زامل هيدجر، وباولتمان، إنطلق مشروعه الفيلسفى الضخم "اللاهوت النسقى". إلا أن هذا العمل كان قد تأخر فى الظهور نسبياً حيث ظهر الجزء الأول منه بعد أن عين أستاذاً فى جامعة "فرانكفورت" ١٩٢٩م لفترة طويلة نسبياً وذلك كان عام ١٩٥١م.

وقد شهدت كل من جامعة درسدن، وجامعة لايبسج شطراً من حياة تيليش العلمية حيث حاضر هناك عام ١٩٢٥م.

تأثر تيليش أيضاً بالشاعر الألمانى الصوفى النزعة "ريلكه" ويرجع ذلك إلى شاعريته العميقة وثرأه الصوفى والميتافيزيقى فلم يكن غريباً أن يكتب "تيليش" رسالته للدكتوراه فى موضوع من موضوعات التصوف بعنوان "التصوف والوعى بالذنب فى تطور فلسفة شلنجر" ويعد حصوله على إجازة الدكتوراه من جامعة برسلاهما عام ١٩١١ وإجازة اللاهون من جامعة هال Hall عام ١٩١٢ عين قسيساً فى الكنيسة اللوثرية الأنجليه وعمل طوال الحرب العالمية الأولى واعظاً فى الجيش.



وأثناء ممارسة تيليش للتدريس فى الجامعات شارك فى العديد من المناقشات والندوات التى كان يبحث فيها عن مفهوم جديد للموقف الإنسانى فكتب عشرات المقالات فى هذا المجال بين عامى (١٩١٩ - ١٩٣٣) ليجعل من الدين محوراً رئيسياً فى دراساته الحضارية.

ولأن تيليش صار داعية الخلاص من الظلم الإجتماعى، ولأنه آمن أن الوحي السماوى أعظم وأسمى من الإشتراكية الدينية، ولأنه آمن بالحرية وجاهر بنقد هتلر، فقد تم إستبعاده من كرسى الأستاذية الجامعية بالرغم من أنه لم يكن يهودياً.

### ثانياً: هجرة تيليش إلى الولايات المتحدة

فى زيارة عابرة قام بها الألمانى الأمريكى المهاجر إلى وطنه الأم ألمانيا صيف عام ١٩٢٣ إلتقى رينهولد نيبور بتيليش وكان قد سبق له ترجمة بعض أعماله إلى اللغة الإنجليزية. ثم أنه يجمعه وتيليش عملهما فى مجال الإشتراكية الدينية الأمر الذى جعل نيبور يعرض على تيليش الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمر الذى رحب به تيليش. ومن ثم هاجر بالفعل إلى أمريكا ليتابع إهتماماته بعلم النفس والعلاقة بين الدين والتحليل النفسى.

وقد عمل تيليش أستاذاً فى مجال اللاهوت والفلسفة الدينية أو فلسفة الدين فى المعهد اللاهوتى الإتحادى نيويورك



حتى عام ١٩٥٥م. وخلال فترة حياته في أمريكا عمل باشر  
الجامعات هناك ومن بينها جامعتي هارفرد وجامعة شيكاغو  
وفاته المنية عام ١٩٦٥ عن عمر يناهز تسعة وسبعون عاماً  
مخلف إرثاً فلسفياً ضخماً في مجال اللاهوت وفلسفة الدين.

### ثالثاً: أسلوب باول تيليش في كتاباته

تتوزع كتابات باول تيليش وتعددت المجالات التي أسهم  
فيها، كما أن أسلوبه الذي ظهر في هذه الكتابات كان موافقاً  
للحقل الذي كتب فيه بالرغم من أنه غالباً ما كان يضمن  
كتاباته مفاهيم دينية.

ففي مجال السياسة مثلاً عكس أسلوبه المناخ السياسي  
والثقافي الألماني اثناء السنوات المضطربة وعندما كان الدين  
يهاجم من كل الجوانب كما هو الحال اليوم بالنسبة للإسلام  
مثلاً.

وكان أمل تيليش أن ينجز نوعاً من التوفيق Synthesis  
بين الدين والفلسفة الدينية أو فلسفة الدين حيث يقف كليهما  
على أرضية مشتركة.

كانت مقالات "باول تيليش" عميقة وعويصة كما امتلأت  
بالأفكار الصعبة والمعقدة



His essays are thoughtful, profound and filled with difficulties.\*

ومما لا شك فيه أن أسلوب "تيليش" فى مقالاته وكتاباتـه قد تأثر إلى حد بعيد بالمناخ المضطرب الذى ساد ألمانيا عقب الحرب العالمية الأولى، تلك الفترة التى امتلأت باليأس والسخرية، والعودة للتصورات الراديكالية والنبض الثورى ... إلخ.

أثناء هذه السنوات العجاف إنشغل باول تيليش بالحوار مع العديد من الناس والحركات وكان آنئذ يكتب فى الإقتصاد والأزمة السياسية. كما كان يكتب فى الاشتراكية كسؤال تطرحه الكنيسة، كما كان يكتب أيضاً فى الدين والكفاح الطبقي وفى الجماهير والدين، وفى الفن والدين، وفى الحركة الشبابية، والمناهج العلمية، وفى الدين اللاكنسى "nonecclesiastical" بالإضافة إلى بعض المشكلات اللاهوتية. كالدين والاشتراكية والدين والثقافة، وأزمة الدين .Religious crisis

ومن الغريب أن تيليش أصر على أنه يجب أن لاتسمى المسيحية ديانة خصوصاً فيما يتعلق بادعاء الوحي والإطلاق الذى لامثيل له فى الكلمة الإلهية.

---

(\*) Harper and Row publishers, see Paul Tillich; what is Religion? Translated by; James Luther Adam's; New York Evanston, San Francisco, London; 1969.



ويذكر جيمز لوثر آدمز James Luther Adams أن حركة شباب الفنانين لم يكونوا مندهشين من توضحية تيليش للفنون الجميلة الذي يخبرنا أنه أثناء إعدادة لكتابه فلسفة الدين كان واقعا تحت تأثير الحركة المعاصرة للرسم بالزيت، وهو ما ظهر في المقالة الثالثة من كتاب فلسفة الدين. لقد جاء هذا الجزء بقلم رجل أطلق عليه "بيكاسو" في كتاباته "الكائن الإجتماعي" "A social Creature".

لقد كان تيليش على وعى بما قاله بيكاسو عن الرسم من أنه ليس مصنوعا كي يزين المنازل ولكنه بالمعنى الدقيق هو سلاح للإساءة والعنوان، وكذلك هو سلاح لحرب دفاعية ضد العدو.

**Painting is not made to decorate houses, it a weapon of offensive and defensive war against the enemy .\***

ويعتقد باول تيليش أن مفهوم الدين الذي يجب التغلب عليه هو ذلك المفهوم الذي يكون تأثيره حطا للحقيقة التي يشير إليها.

لذلك فهو يشير إلى الدين بمصطلح ينتقص من مكانه الدين "derogatory term" ويعد لذلك أسباباً لتبرير هذا الاستخدام العنيف لوصف الدين.

---

(\*) Ibid; page II.



فهو يرى مثلاً أن ما يسمى نفسه دين هو ببساطة إلتجاء إلى نوع من التصديق المقدس من شكل من أشكال الغطرسة الحضارية إلى آخر "Cultural orrogance" هذا النوع من التدين المتغطرس في نظر تيليش لايقدم أى شفاء وليست الأحداث الكارثية التى لم ينجح الدين فى تفاديها ببعيدة عنا، ونحن نسمع أحياناً أن هذا الشخص أخلاقى، أو علمى، أو سياسى ولذلك هو فى نفس الوقت متدين أيضاً هذا هراء.

ولاشك أن "تيليش" كان متأثراً بالفلسفة الوجودية إلى حد بعيد فهو يقدم مؤلفاً أكاديمياً كبيراً يحيط بتاريخ الفكر المسيحى وأصوله اليهودية والأغريقية إنتهاءً بالفلسفة الوجودية. وهو يكتب فى تاريخ الفكر المسيحى من اليهودية إلى العصر الهلينستى مؤكداً أن الأنجيل يحمل عناصر مبكرة للتفكير الوجودى\*.

بالإضافة إلى هذا التنوع الكبير والغزارة فى إنتاج "باول تيليش" فى العديد من المجالات نراه يقوم بإستخدام العديد من المصطلحات الصعبة والعميقة. فعلى سبيل المثال فهو يستخدم مصطلح Autinonomous بمعنى الحضارة العلمانية التى تعتمد على نفسها.

---

(\*) P. Tillich A history of Christian thought from its judioc and Hellenistic origins to Existentialism, ed By C.Ebraaten, New York, 1967, P540.



كما يستخدم مصطلح Theonomous بمعنى الحضارة المعتمدة على الدين.

ويستخدم مصطلح heteronomy على النقيض من مصطلح autonomy وبمعنى التبعية والإعتماد على الآخرين.

ويستخدم مصطلح Redemption بمعنى الفداء الوارد في قصة الفداء العظيم في الأديان السماوية.

وهو أيضاً يشير إلى إتجاهات فلسفية وأدبية مستخدماً مصطلحاً من أمثال Romanticism بمعنى الرومانتيكية، وكذلك Empiricism بمعنى التجريبية، ومصطلح Theological Kantianism بمعنى اللاهوتية الكانطية.

ومصطلح Phenomenological بمعنى الطريقة النقدية الظاهرية. ويتحدث عن اللأدريون Agnostics والإتجاهات الإلحادية Atheism ومذهب المؤلهة Theism، وخلود الروح Imortality of soul، المثالي والواقعي Real and ideal، والقلق من الموت Ontic، والوعي بالعالم World consciousness، والوعي بالله God consciousness، والأحكام الوجودية Existential... إلخ.

ونظراً لغزارة مؤلفات تيليش وتعدد مجالاتها فقد تعدد مصطلحاته فشملت كافة المجالات التي إرتادها.



## رابعاً: مؤلفات تيليش

1- What is Religion? مالدین؟

وهو مقال فی فلسفة الدین ترجمه إلى الأنجليزية جیمز لوثر آدمز وصدر عام ١٩٦٩م فی الولايات المتحدة.

2- The Religious Situation. الموقف الدینی

من أهم أعمال تيليش وأشهرها من مجال فلسفة الدین واللاهوت وصدر عام ١٩٢٨م وقام بترجمته رينهولد نيوبور وصدر مترجماً فی نیویورك ١٩٣٢م.

3- The interpretation of Histor. تفسير التاريخ

وهو كتاب صدر فی ألمانيا وقام بترجمته إلى الإنجليزية كل من رزاتسكى N.A. Razetisky وتالمی E.A. Talmey وصدر عام ١٩٣٦م.

4- The protestant Ero. الحقبة البروتستانتية

مجموعة مقالات قام بترجمتها جیمز لوثر آدمز J.L.Adams وصدرت عام ١٩٤٨م فی الولايات المتحدة الأمريكية.

5- The Morality and Beyond.

الأخلاق وما وراءها

6- Reason and Revelation, Being and God.



العقل والوحي الكينونة والرب

وقد صدر هذا الكتاب مترجماً إلى الإنجليزية عام ١٩٥٧م.

5- Theology of culture. لاهوت الحضارة

مقالات ترجمها كمبر R. C. Kimbal إلى الإنجليزية عام ١٩٥٩م، وهي تدور حول العلاقة بين الوحي والدين وبين السمات الحضارية المختلفة.

8- History of Christian thought from Judiac and Hellenistic origins to Existentialism.

وهي محاضرات ألقاها باول تيليش وأعدّها للنشر براتن C. E. Braaten عام ١٩٦٧م وتدور حول تاريخ الفكر المسيحي منذ الأصول اليهودية واليونانية.

9- My search for Absolutes.

بحثى حول المطلقيات

وهو عبارة عن سيرة ذاتية ينظر من خلالها إلى الحضارة المصرية الفرعونية باعتبارها غاية المطلق، وقد صدر هذا الكتاب عام ١٩٦٧م.

وهناك العديد من المؤلفات والمقالات التي صدرت عن باول تيليش وقد عنيت بحصرها الدكتوراة يمنى طريف الخولى فى كتابها الموسوم الوجودية الدينية، دراسة فى فلسفة باول تيليش والصادر عن دار قباء للطباعة والنشر لمن شاء المزيد فليرجع إلى هذا المصنف.







## الفصل الثانى

### فلسفة الدين

### *Philosophy of Religion*









## الفصل الثانى فلسفة الدين Philosophy of Religion

### (١) الدين وفلسفة الدين:

إن مادة فلسفة الدين كما يذكر باول تيليش مؤلف كتاب "ما هو الدين؟" هى نفسها (الدين). ومع ذلك فإننا لو سلمنا بهذا التعريف لكنا بصدد مشكلة هامة، ولكان من الحديث المعاد أن نقول أنها المشكلة الأساسية والخاصة بفلسفة الدين. ففى الدين تواجه الفلسفة مقاومة من النصوص الدينية، ومن هذه المقاومة تنشأ موضوعات الفلسفة. وكلما كان الدين أصيلاً نقياً خالصاً كلما كان مؤكداً خلوه من التركيبات التصورية أو العامة.

إن تصورات من أمثال "الوحي Revelation" وكذلك "الفداء Redemption" تقف فى مواجهة واضحة ضد مفهوم الدين على نحو ما يذكر "جيمز لوثر آدمز James Luther Adams" فهى تعبر عن فعل يحدث مرة واحدة فقط ويكون سامياً من حيث المصدر، متعدياً من حيث التأثير على الحقيقة، بينما يضع الدين فى مرتبة أدنى من الأفعال الروحية، والإبداعات الثقافية.



إن الوحي. يتحدث عن المقدس، وكذلك يتحدث عن الدين  
في الفعل الإنساني كما يتحدث عن المطلق Absolute  
المتفرد، والكلّي المكتفى بذاته حدوثاً Exclusive<sup>(١)</sup>.

ويشير الدين إلى الأحداث النسبية التي تتكرر دائماً  
ولا تكون منفردة أبداً، إنه يتحدث عن حقائق جديدة تتعلق  
بالروح والحياة- إن يتحدث عن حقيقة الحياة، والوظيفة  
الضرورية للروح.

كما يتحدث الدين عن الحضارة ونوع الوحي الذي يكمن  
خلف الحضارة. ولهذه الأسباب يستشعر الدين إعتداءً على  
جوهره العميق عندما يسمى. "فلسفة الدين"، ولهذا يغلق عقله  
في مواجهة فلسفة الدين ويفتحه على مصرعيه في مواجهة  
اللاهوت، طالما بقي الأخير ليس شيئاً أكثر من الوحي.

وهكذا فإن فلسفة الدين تتخذ موضعاً شاذاً في مواجهة  
الدين، فمن المتصور أنها تحاول إذابة موضوعه وجعل  
محتواه تافهاً وخاوياً "Null"<sup>(٢)</sup>.

إنه إذا لم يتم الاعتراف بالدين القائم على الوحي فإنه  
حينئذ يفقد موضوعه - وإذا لم يتم الاعتراف بإدعاءات الوحي  
وما ينقله مع الدين فإن ما يسمى ديناً يصبح علماً من علوم

---

(١) Paul Tillich; What is Religion, translated by James  
Luther; U. S. A., 1969, P. 28.

(٢) What is Religion P. 28.



الدين فقط، أو هو علم من علوم "اللاهوت" دون أن يرقى إلى مستوى الدين.

إن الفلسفة لايمكنها اجتياز أي من هذه الطرق السابقة. فالطريق الأول يقودها بعيداً عن هدفها، وأما الطريق الثانى فلا يؤدي فقط إلى تلاشى فلسفة الدين، ولكن يؤدي إلى تلاشى الفلسفة بصفة عامة، فلو وجد موضوع واحد يخرج عن سيطرة الفلسفة، أو يصبح خوضه محالاً من جانبها فإن الإدعاء بهيمنة الفلسفة على كل المجالات يصبح أمراً محل شك، لهذا فلن يكون هناك موضعاً للقول بأنها ترسم لنفسها حدوداً بين موضوع الدين ومجالات البحث الأخرى.

وفى الحقيقة فإن موضوع الوحي قد يمتد ليهيمن على كل الأنظمة وفى هذه الحالة لن تجد الفلسفة سلاحاً تقاوم به إدعاء الهيمنة من جانب الوحي ومن هنا فإذا استسلمت الفلسفة تجاه نقطة من النقاط فإنها يجب أن تستسلم فى مواجهة كل النقاط، وعلينا أن نسلم بحقيقة أن الوحي يثير هذا الإدعاء.

وطالما كان الوحي هو النفاذ عبر اللامشروط إلى المقيد والمشروط. فإنه لايمكن أن يضع فى المشروط نظامين متجاورين متوازيين، كأن يجعل من الدين مجاوراً للثقافة وموازيها مثلاً.



كما يجب أن نضع فى الاعتبار تلك الحقيقة التى يعلنها كأساس للمعرفة. وإلى حد ما يجب أن نقيم ما يسمى بلاهوت المعرفة فى مكان فلسفة الدين كما يجب أن نضيف لاهوت الفن، والقانون، والإجتماع ... إلخ. لذلك يجب ألا نسمح بأن يكون المنظور المشروط للقيمة مساويا للمنظور غير المشروط أو يقف إلى جواره، ولكى يمكن أن يتم ذلك فلا بد من إبطال طبيعة المنظور اللامشروط.

وفى إطار هذا التعارض التنظيرى بين "فلسفة الدين" ونظرية "الوحي" تبرز مشكله الدين فى شكلها الحاد جداً. كما لا تبقى مجرد مشكله جدلية "dialectical" - بل إن حقيقة المشكله تصبح واضحة عندما نضع فى الاعتبار حقيقة أنها تؤدى إلى كل الصراعات الخطيرة، والإختلافات الثقافية العنيفة. وتبرز أشكال الصراعات والإختلافات الثقافية فى إطار التاريخ الثقافى للفلسفة والدين ومن خلاله تتحقق هذه الأشكال بشكل واضح.

ويمكن للباحث إتخاذ العصور الوسطى لتكون مثالا يخدم أحد هذه الآراء، كما يلقي أضواءً على الآراء الأخرى، ومن ناحية أخرى يمكن أن تكتشف محاولات تتخذ موقعا وسطا بين الوضعين أو تؤلف بينهما فى سياق واحد كما هو الحال بالنسبة للعصور الوسطى "العليا" وموقفها من نظرية الوحي،



وكذلك كما هو بالنسبة للرومانسية من وجهة النظر الفلسفية  
"Romanticism".<sup>(١)</sup>

وأخيراً فإننا نجد عصوراً حفظت لنا الإتجاهين جنباً إلى  
جنب، كما هو الحال في "العصور الوسطى" والتجريبيه  
الإنجليزيه، Empiricism.

واللاهوتية الكانطيه – Theological Kantianism  
حيث لا توجد حدود فاصله بين الفلسفة والدين، كما لا يوجد أى  
علامات تنمخض عن حل للإشكالية القائمة بينهما. كذلك فإن  
الفلسفة قد أدانت الحقيقة بالدرجة التى أنكرت بها مشروطية  
الوحي لتسمح لكل منهما بالتواجد معا بنفس الدرجة من القوة  
وفى منطقة واحدة.

ويظهر لنا أن "باول تيليش" يرى من وجهه نظره أن كل  
محاولة من هذا النوع يجب إجهاضها. وأما الطريقة المثلى  
لحل السؤال القائل – من يجب أن يصمم الحدود الفاصلة بين  
الجانبيين؟ – وكلاهما يدعى الحق فى وضع هذا الحدود مع  
علمه بأن الحدود الفاصلة بينهما ضئيلة، ومع ذلك فلا يمكن  
السماح بإستمرار التناقض بينهما لأن هذا التناقض يؤدى إلى  
فصم وحدة الوعي الإنسانى، وتلاشى الدين والثقافة طالما أن  
إيماننا سانجا يلف هذا الرأى أو ذاك وطالما أن أحدهما

---

<sup>(١)</sup> Ibid. P. 29.



ينتقص من أهمية الآخر، وينظر إليه على اعتبار أنه فرع على أو ثانوى مما يحمل فى طياته صراعا خفيا.

ولكن بمجرد أن تتحطم هذه الذاجة فإن الفلسفة تقف إلى جوار الدين على نفس الدرجة من الأهمية كما يعتقد "باول تليش" بل إن الحل الذى يؤلف بين الفلسفة والدين يبقى حلا ضروريا ولا مهرب من ذلك.

إن أى عوده منظمه إلى منطقة الذاجة ليست إلا خطوة وهمية، ويبقى الطريق الذى يسمى تقدما هو نفسه الطريق إلى الهزيمة الداخلية - ولا يبقى إلا محاولة التغلب على كل داخلى مضاد للبحث العلمى.

إن الطريق التأليفى أو التركيبى الذى يؤلف بين الفلسفة ونظرية الوحي فى إطار واحد هو المطلوب ولو فشل المره تلو الأخرى ذلك لأنه حتما يصل إلى تلك النقطة من نظرية الوحي والفلسفه. تلك التى تولف بينهما وتجعلهما واحدا.

ولكى نجد هذه النقطة، ولكى تؤلف حلا مركبا يأخذهما معا فى قالب واحد فإن هذا هو العمل الحاسم فعلا للفلسفه فى هذا المجال.

وهكذا نخلص إلى أن البحث يقود إلى حقيقة أن الفلسفه ونظرية الوحي متكاملان، وإن الفلسفه وحدها قادرة على تفسير الدين وحل بعض مشاكله الميتافيزيقية، كما أن الدين



بعد مثلاً أصيلاً لمشاكل الفلسفة الدينية وأنه بدون فلسفه الدين  
يستحيل قبول موضوعات الوحي الميتافيزيقية، أو الغيبية،  
كما يستحيل حل المشكلات اللاهوتية، ومشكلات علم الكلام  
الإسلامي، بل مشكلات الوجدان الصوفي، والروحي،  
والقضايا الخفية في التصوف الديني التي هي من المشكلات  
الواقعة في منطقة بين الفلسفة والدين.<sup>(١)</sup>



---

(١) المترجم الدكتور إبراهيم ياسين (رأى خاص).



## (٢) المكان الذى تشغله فلسفه الدين فى نظام المعرفة

### The place of philosophy of Religion in The system of Knowledge

هذا المطلب يجب أن يشكل من كل نظام واحد يعرف مكانه فى نظام العلوم أو "المعرفة" كمادة علمية أو طريقه منهجية. وهذا يمثل حقيقة بصفه خاصه فى مجال العلوم الثقافية "Geistwissenschaften" حيث تلتقى المادة العلمية والمنهج وحيث يتضافران، وحيث تكون القابلية للمناقشه بدرجة عالية وبأفضل مما يتوفر للعلوم التجريبية والصورية "Donk and Seinswissenschaften" وقبل كل شئ يصدق فى مجال فلسفه الدين أن تكون مشكلتها الأولى قائمة فى مجالها الذاتى فى الوجود بين العلوم الأخرى.

إن التقييم الخاطئ أو غير الصحيح للعلاقة بين فلسفه الدين والأنظمة الأخرى يجعل من المستحيل حل مشكله فلسفه الدين الأساسية من هذا المنطلق.

وتعتمد فلسفه الدين منذ البداية على نظريه المعرفة المنظمة "wissenschaftssy – stematik"<sup>(١)</sup>. ولكن حد التبعية وعدم الإستقلال عمليه متبادلة. فنظام العلم مشروط

---

<sup>(١)</sup> What is Religion P. 30, 31.



بتصور الأنظمة الفردية. حيث ينجذب العلم بصفة عامة إلى قلب المشكلة الأساسية لفلسفه الدين.

إن نظرية العلوم المنهجية تعتمد بصفة كلية على حل مشكله فلسفه الدين. وهذا يمثل التراسل التبادلى فى الشخصية الحيه للمعرفه. وهذا يعنى أن جميع نواحي المعرفة مشروطة بالبصيرة الأساسية والتي تتنظم طبيعة الأشياء، وهذا فى حد ذاته لا يستبعد العناصر الفردية، بإعتبار هذه العناصر متلازمة ومشاركة فى جانب واحد من الإطار الأساسى، ولذلك سنبدأ بمناقشه نظام المعرفة.

ونود الآن أن نجيب على الأسئلة الثلاثة الآتية:

- ١- العلاقة بين فلسفه الدين والعلم التجريبي الدينى؟
- ٢- مكان فلسفه الدين فى نظام العلوم الثقافية الإعتيادية، وبصفة خاصة علاقتها بالفلسفه بصفة عامة، ومكانها من اللاهوت.

٣- علاقة فلسفه الدين بالميتافيزيقات؟

إن فلسفه الدين تنتمى إلى العلوم الحضارية المعيارية، إنها تتجه إلى نوع من التركيبات أو التأليفات الصالحة للدين، وهى توظف المادة التى تستقيها من تاريخ الأديان من أجل بنائها المعيارى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علم النفس الدين، وعلم الإجتماع الدينى ولكن ليست مطابقة جزئيا أو كلياً لأى



من هذه الأنظمة التجريبية. إن عملها ليس في أن نراعى ما يكون علميا حقا Seiendes، ولكن التوجه إلى ما يجب أن يكون Giltiges<sup>(١)</sup>. (معياريًا).

إن المعطيات الحقيقية تخدم كمادة تستخدم في العمل الإنشائي ولكنها لا تشكل هدفا للعمل نفسه. إن مناهج العلوم الثقافية تحدد الطريقة التي بها توظف المادة التجريبية. وهكذا فإن أي محاوله تحدد لفلسفة الدين عملا يجب أن يتم إنجازها سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بواسطة التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع والثقافة، هي ما يجب استبعاده وهذا يتضمن كل نوع من النظريات من هذه الأنماط، لأن مفهوم النمط يمثل هدف دراسة الأشكال، بصفة خاصة في علم النفس وعلم الاجتماع. ولكنها لا تمثل هدف المعرفة بالنسبة للعلوم المعيارية أو الثقافية.

ويلاحظ أن أي عرض لعلوم الحضارة يحوى ثلاث عناصر:



(١) فلسفة.

(٢) تاريخ الحضارة.

(٣) أنظمة "Systematik".

---

<sup>(١)</sup> Ibid. P. 32.



وفى الفلسفة يوجد إرتباط عضوى ومفصلى بين منطقة المعنى والمقولات المرتبطة به، وفى التاريخ الحضارى فإن المادة التى تقدمها العلوم التجريبية تفهم على نحو منظم ومرتب، وفى هذه النظم يكون النظام المعيارى الأساسى قائما على أسس من المفاهيم الفلسفية لجوهر المادة المتاحة وكذلك على أساس من المادة التاريخية التى تفهم فى ضوء البناء التاريخى الحضارى، وتتقدم كل عبقرية علمية حضارية سواء عن وعى أو بدون وعى فى هذا الطريق الثلاثى.

إنها تتقدم من الوظيفة الكونية للروح وتتشكل من خلال الأشياء التى تشكلت هناك فى ذلك المجال.

ثم بعد ذلك تعرض بطريقة نقدية حقيقة هذه الوظيفة الجوهرية فى إتجاهات مختلفة من التطور التاريخى.

وأخيراً تعطى حلها المنظم على أساس من المشاكل التى تقدمها ومن خلال المفهوم التصورى لجوهر الشئ وبواسطة التاريخ الحضارى.

هذه العلاقات الثلاثية تظهر (كفلسفة للفن)، وكذلك كتاريخ حضارى للفن وكعلم الجمال المعيارى، أو كفلسفه للمعرفة Erkennen<sup>(1)</sup>، وكتاريخ حضارى للعلم، وكنظرية معيارية للعلم، وفلسفة للقانون، وكتاريخ حضارى للقانون،

---

<sup>(1)</sup> What is Religion P. 33.



وكنظرية معيارية للقانون، ... إلخ. وتكون العلاقة الثلاثية واضحة في فلسفة الدين، وفي التاريخ الحضارى للدين، وفي النظرية التنظيمية للدين واللاهوت.

وإذا ما وضعنا هذا في العقل إستطعنا أن نقرر مسبقا عمل "فلسفة الدين" وعلاقتها باللاهوت. وفلسفة الدين كما سبق وقررنا هي نظرية الوظيفة الدينية وطبقاتها. واللاهوت هو التقديم المعيارى المنظم للتحقيق الأساسى لمفهوم "الدين" والتاريخ الحضارى للسلوكيات الدينية كمعبر بين فلسفة الدين واللاهوت أو "الدين".

إنه يفهم بشكل نقدى الإدراكات الفردية لمفهوم الدين فى التاريخ ومن هنا يقود إلى حل خاص منظم يمكن أن يكون (حل جماعى، أو مدرسى، أو كنسى). وهكذا فإن فلسفة الدين، والدين هما عنصران للعلم المعيارى الحضارى المتفرد للدين إنهما ينتميان معا بلا انفصال، وفى علاقة تداخل مستمره أحدهما بالآخر وكذلك على إتصال بالعنصر الثالث وهو التاريخ الحضارى للدين.

ولهذا السبب فإن أى من هذه العناصر الثلاثة لايعطى متقدرا يقينا خاصا دون تردد فى تقديمه للعلم المعيارى. إن انفصال فلسفة الدين عن اللاهوت ليس أكثر انفصالا من فلسفة الفن عن عالم الجمال المعيارى، أو فلسفة الأخلاق المعيارية



ethics وحينما نصنع هذا النوع من الانفصالات فإن الاعتماد المتبادل للعناصر يصبح أكثر وضوحاً، حتى ولو لم يكن معترفاً به. إن كل دين أو لاهوت يعتمد على إفتراض أساس لمفهوم جوهر الدين.

إن كل فلسفة للدين تعتمد على أحد مفاهيم الدين المعيارى، وكلاهما يعتمد على فهم المادة التاريخية الحضارية، وعلى هذه الأسس سوف نقدم فلسفة الدين بالتفصيل، وكذلك نظرية الجوهر والتصنيف فى المجال الدينى، ومن ناحية أخرى سنضع فى اعتبارنا التاريخ الحضارى للدين باختصار لنبين إتجاهنا الأساسى وليظهر اللاهوت منفرداً فى علاقته بالتعريف العام لمفهوم "معيارية الدين".

وستبقى فلسفة الدين تجريدية غامضة لو لم نضع فى الحسبان التاريخ الحضارى من ناحية والدين من ناحية أخرى. فإن تقديمنا لكلا العناصر الأخرى سوف يخرجنا من هذا الإطار المرجعى الخاص بفلسفة الدين، ومن خلال نظام للعلم المعيارى بصفة عامة وهذا الإجراء يعد نموذجاً مثالياً حقاً.

إن التعريفات التى قدمناها آنفاً للعلاقة بين فلسفة الدين والدين قد مرت على أساس من مشكله فلسفة الدين، وقد



تعاملت هذه التعريفات مع الدين كوظيفة واحدة بجانب الوظائف الأخرى، ومع اللاهوت كنظام يتمشى بجانب الأنظمة الأخرى، ومن الضروري الآن أن نناقش علاقة الدين بالمجالات الأخرى للمعاني وذلك من أجل تفحص العلاقة بين العلم المعيارى للدين بالمقارنة والعلوم الحضارية الأخرى.

ويصبح هذا ممكناً فقط من خلال تعريف جوهر الدين ويكون هذا بتوقع ما يمكن أن نتجه إليه فيما نتبعه، فقط يمكن أن يقال الكثير فى هذا التوازى المستمر Alongsidedness<sup>(١)</sup>. الذى يجب ألا يسمح أن يظل قائماً. وكذا لا يبقى الدين واللاهوت بالتوازى مع الوظائف الأخرى للعلوم.

ويمكن فهم الهدف من هذه المناقشات فقط لو نظرنا إلى علم الدين المعيارى بإعتباره إتجاه فى كل الوظائف الأخرى، ويجب أن يوضح مفهوم الدين فى حد ذاته بأى معنى تكون هذه هى القضية، ويبقى العمل الآن محاولة لتوضيح أن علاقة فلسفة الدين بالميافيزيقا تكون غير مثمرة طالما لم يعترف الإنسان أنها ليست علما ولكن وظيفة مستقلة للعقل.

---

<sup>(١)</sup> What is Religion P. 34.



وأنه طبقاً لهذا فهي ليست مشكله فى داخل العلوم على  
غرار الكيفية التى يتعلق بها كل العلم بالآخر، ولكنها مشكلة  
فلسفة الروح "Geistes philosophie ubrhput"<sup>(١)</sup>.

إن كل أخطاء الميتافيزيقا تتبع من محاولة جعلها علماً  
يسير جنباً إلى جنب مع العلوم الأخرى أو يحاول أن يقف  
عليها. إنها البصيرة فى إستقلال الإتجاه الميتافيزيقى الذى  
يصنع وحده مفهوما يضع العلم والميتافيزيقا فى المكان  
الصحيح ولكى تكون واثقا من هذه النقطة فإن الصعوبة تنشأ  
من أن الإيضاح الكامل لجوهر الميتافيزيقا ليس ممكناً بدون  
الفلسفة وبصفة خاصة فلسفة الدين.

ذلك أن الميتافيزيقا هى بالضرورة وفى كل الأوقات تعد  
إتجاها دينياً، إنها إتجاه ناحية اللامشروط أو اللامقيد  
"Richtung auf das unbedingte" فى الطقس النظرى  
الخاص بوظائف الروح، فقط فطالما كان ذلك مفهوماً -  
وطالما كان ذلك دينياً فإنه يكون ذو وجود دينى مستقل،  
وكذلك يتم تجنب سقوطه فى العلم الصورى الزائف ( Sham  
Science). ويتبع هذا أن فلسفة الميتافيزيقا التى تعد نظرية  
فى الجوهر والمقولات الخاصة بالوظيفة الميتافيزيقية تكون  
مستحيلة بدون فلسفة الدين.

---

<sup>(١)</sup> What is Religion P. 35.



ومن أجل أن تكون فلسفة الدين متحرره من قيود الميتافيزيقا، فإن التعريف التالى للعلاقة بين العلم والميتافيزيقا ربما يكون مفيدا.

إن الميتافيزيقا مع الوظائف العلمية والجمالية ووظائف المعنى هى مجموعة الفلسفات التى يحتضنها العالم، ولكى نكون متأكدين فإن الميتافيزيقا تقف فى مواجهة كل من الوظائف العلمية والجمالية ووظائف المعنى طالما كانت تؤلف فى ذاتها عنصرا من العناصر العلمية والجمالية، وهى ليست مثلها موجهه لأشكال محدوده مقيدة لكنها تتجه إلى المطلق اللامشروط نفسه، ولكن طالما أن تلك الأشكال مقيدة، فإنه يجب أن يستخدم هذه الأشكال ليعبر عن المطلق فيها، وهذا يعنى أنه يجب أن يستخدم مفاهيم رمزية وليست حرفية.

إن العلم يعطى الرموز للميتافيزيقا ولكن هذه الرموز تختار ليس فقط على أساس صدقها ووضوحها "Getungswert"<sup>(١)</sup>.

فإن هذا لا يكون علميا - وإنما تختار لقيمتها التعبيرية - "Ausdru Kwert" أو الجمالية، وعلى النقيض من ذلك، وفى كل فعل من أفعال الفهم فإن المقيد بشكل الإتجاهات المطلقة أو العلاقة مع غير المشروط التى تكون ذات عنصر حاسم

---

<sup>(١)</sup> Philosophy of Religion R 36.

سواء اشتملت على أسلوب جمالى أو طريقة علمية. إن الإتجاه الميتافيزيقى (وليس النظام الرمزى الميتافيزيقى) يشكل عنصرا حاسما لكليهما. إن الوظائف الميتافيزيقة ينظر إليها باعتبارها ليس علما، ولكن باعتبارها إتجاها روحيا يؤثر فى العلم، وهذا هو الذى يعتمد على ما يسمح به فى نفس الوقت من الحرية المتكاملة والمتبادلة وهو نفسه ما يجعل ممكناً فلسفة الدين أن تبدأ عملها بون الإشارة إلى الرمزية الميتافيزيقة وإنطلاق من هذه العلاقة الخاصة بين العلم والميتافيزيقة نتبين العلاقة الخاصة بين العلم وكل وظيفة من وظائف المعنى طالما أن العلم يحاول فهم الأخير فهما علميا، ربما تكون فى الوظائف المعرفية فى علاقتها بالميتافيزيقيـا غير مختلف عنها فى علاقتها الوظيفية بالفن، والقانون، والعلم ... إلخ.

وفى علاقتها بوظائف المعنى فإن العملية تكون دائما تصورية بالإضافة إلى أنها منتجة، كذلك تكون عملية إبداعية مستقلة عن كل معنى وهى فى نفس الوقت حتمية، إن فعل المعرفة فى العلوم الحضارية تقف فى مواجهة الهدف الخاص بها، ليس فقط بطريقة موضوعية، ولكن الهدف نفسه يتأثر فى عملية المعرفة. إن الهدف فى عملية المعرفة فى العلوم الثقافية هى جلب منظم للعملية الروحية الإبداعية كى تكون عملية حتمية فى حد ذاتها. وهكذا فإن نظرية العلم أو



المعرفة "Wissenschaftslehre" تؤثر فى العملية العلمية، كما يؤثر نظرية الفن فى خلق الفن نفسه، كما تؤثر نظرية القانون فى العملية التشريعية، وفى نفس الوقت كما تؤثر نظرية الميتافيزيقا فى الموقف الميتافيزيقى. ولكن تماماً كما لايمكن أن تنتج نظرية الفن عملية الفن نفسها. ولكنها تحددها فحسب، لذلك فإن نظرية الميتافيزيقا لا تنتج الميتافيزيقيات ولكنها تؤثر فى التكوين الشعورى، وهكذا فإن السؤال عن العلاقة بين الفلسفة والدين والميتافيزيقا يكتسب أهمية حاسمة من خلال السؤال المتعلق بالعلاقة بين الدين والميتافيزيقا لأن الإجابة على هذا السؤال تنتمى إلى فلسفة الدين نفسها، وليس من الممكن أن يستقر كسؤال تمهيدى وإنما هو من صلب فلسفة الدين.

### (٣) المناهج المغايرة لفلسفة الدين

#### Methods Alien to philosophy of Religion

إن منهج فلسفة الدين مطابق تماماً للمناهج المعيارية "Geisteswissenschaft"<sup>(١)</sup> بصفة عامة، وطالما أنه لايمكن الحصول على موافقة تتعلق بالمنهج، وطالما كان المنهج من النتائج الفردية، والشخصية المبدعة للعلوم الحضارية فإن هذه الموافقة لا يتم الحصول عليها إلا بطريقة محدودة، كذلك فمن

---

<sup>(١)</sup> Philosophy of Religion P. 36.

الضرورى أن نفس الإستفسار أو التساؤل العلمى الحضارى  
يوضح بدقة مبادئها المنهجية.

وهذا المنهج يمثل حقيقة بصفة خاصة لفلسفة الدين  
ويسير جنب إلى جنب مع المشاكل المنهجية العامة للعلوم  
الحضارية وبصفة خاصة المشاكل التى يجب أن تؤخذ فى  
الحسبان، والتى تتبع من الشخصية الفردية لمادتها  
الموضوعية.

إن كل المناهج الخاصة بفلسفة الدين والتى تدخل إلى  
الفلسفة من علم الدين "اللاهوت" والميتافيزيقا إبتداعية  
(مرطقية).

وتكون المناهج التجريبية، والفوق طبيعية، والتخيلية،  
من هذا الطراز.

إن منهج العلوم التجريبية هو إبتداعى "تأويلى" بالنسبة  
لفلسفة الدين. فالمنهج الأخير (منهج الدين) لا يجعل الدين  
هدفا للإعتبارات النفسية والاجتماعية والتاريخية، إن هذا  
المنهج لايمكن تأسيسه على سيكولوجية الدين، ولا على علم  
إجتماع الدين، ولا على تاريخ الدين، إنه ينشد من معرفة أن  
مفهوم الهوية فى مملكة الروح يمكن فهمه ليس من خلال  
خلاصة من الظواهر الفردية، وليس من خلال بحث فى  
الأصل أو التكوين لموضع معين فى المجتمع أو فى كل



التاريخ - بل وتكون الأهداف المستخلصة على وعى بما يمكن تحقيقه خلال هذه الخلاصة، لأنه بدون هذا الوعي يكون مدى الظاهرة التى تقوم على الأساس التجريدى غامضة وأعتباطية.

ومن أجل أن نقرر ما إذا تمكنا أن نضع البوذية أو ما على شاكلتها فى الاعتبار من أجل تعريف جوهر الدين فيجب أن يقرر الباحث ما هو معنى الدين أولاً وماذا نقصد بالدين؟

وطبقاً لما سبق فإنه لا يمكن أن يتخذ مثل هذا القرار من خلال عملية تجريده من هذه الظواهر، ويصح نفس الشيء أيضاً على عملية التفسير الإرتقائى والإجتماعى والسيكولوجى للدين وليس ممكناً أن نفترض مسبقاً ماذا يمكن أن يكون الدين، ومن هنا يمكن أن نشير إلى الأشكال التى يظهر فيها الدين فى الحياة الفردية والإجتماعية، ولو أنهم أرادوا أن يحددوا جوهر الدين فى حد ذاته بمثل هذا التفسير فيجب أن يفترضوا أنه ليس للدين جوهر واحد لكنه يحوى العديد من العناصر الدينية والإضافية.

هذه الطريقة الجينية (الوراثية) تفترض مقدماً مفهوماً سلبياً أولياً للجوهر لو أنها أرادت أن تكون فلسفة دينية أو (فلسفة الدين)، بينما تفترض طريقة التجريد مفهوماً إيجابياً مسبقاً للدين.

لكن سواء تم التعرف على جوهر الدين أو لا، وسواء كان المفهوم الرئيسى له إيجابياً أو سلبياً، فإنه ليس بأى حال حالة تتحقق من خلالها التجربة ولكن يتم جلبها إلى التجربة هي حالة تقريرية من أجل توجيه العملية كلها.

إن طريقة الفهم النفسى "verstehende psychologic"<sup>(١)</sup> تحاول أن تسهم بعدالة فى هذه الناحية من شئون فلسفة الدين، وطبقاً لهذه الطريقة فإن الحياة الدينية تفهم على أساس من تجربتها الدينية الخاصة، وهذه التجربة الفردية بدورها يمكن إيضاحها وتثقيتها من خلال فهم حياة الآخرين الدينية.

وفى هذه الدائرة النفسية فى هذا "الدخول والخروج" إلى التجربة الخاصة للآخر، وفهم تجربة الآخرين.

فإن المعرفة بجوهر الدين تخضع للتطور، إن المقدمة الخاصة بهذا المبدأ الدائرى كبدئية منهجية لاشك قد وضعت نهاية للتصورات الذاتية الخاصة بالطرق التجريبية التى تدعى الموضوعية، ولكن العيب الأساسى فى الطريقة التجريبية بصفة عامة أنها لايمكن قهرها بواسطة المبدأ الدائرى.

إن التجربة الدينية فى ذاتها تكون غير محددة إذا ما حاولنا فهمها على أساس من الحياة الدينية، وهى كذلك من

---

<sup>(١)</sup> Philosophy of Religion P. 38.



وجهة نظر منهج المصادفة وعلاوة على ذلك فإن الواحد لا يمكن أن يرى لماذا يكون متوقعا أن تحقق الخبرة الدينية صدقا موضوعياً عن طريق فهم التجربة الدينية للآخرين والتشكل بواسطتها لأن هذا يكون مماثل للمصادفة وعدم التحديد، إنه فعل متبادل لحقيقتين أو أكثر وهو نفسه لا ينتج أى شئ صادق. إن الطريقة النفسية "للدائرة النفسية" فقط يمكن إدعائها لو افترضت مسبقاً تشكلاً من الصدق المتعالى "trancenden" متضمناً فى خبرة الآخرين، لكنه يتوقف حينئذ عن أن يكون منهجاً نفسياً، وتصبح طريقة نقدية وظاهراتيه "Phenomenological"<sup>(١)</sup>.

وبالعودة إلى الطريقة الدائرية السيكلوجية نواجه منطقياً وتاريخاً الطريقة اللاهوتية. وهذه هى المحاولة الخاصة لإشتقاق مفهوم الدين مما يكتشفه الإنسان بنفسه ولهذا السبب يكون ديناً حقيقياً.

إن الاختلاف يتمثل فى أن الطريقة النفسية قد تخلت عن الافتراض المسبق والفائق للطبيعة، المتمثل فى الشخصية الإعجازية للتجربة الشخصية والخاصة للفرد، ولهذا السبب يمكن الإعراف بالأديان الأخرى بحرية وتبقى نقطة الإنحراف هى نفسها الدين الخاص بالفرد.

---

<sup>(١)</sup> Philosophy of Religion P. 39.

إن الطريقة اللاهوتية المقننة أو "المنهج اللاهوتي" تتبثق من مفهوم طبيعي لجوهر الدين، وعلى هذا النحو تكون تجريبية حتى لو تم من خلالها تحديد التجريبية طبقاً لمكان "الواحد" الفائت لطبيعة.

وهذا يعتمد على المواجهة الحقيقية أو الزائفة للدين، ولو حدث ذلك لأمكن عدم السماح بمفهوم إضطراري متعلق بجوهر الدين بإعتباره محاولة لوضع "الحقيقي"، "والزائف" على نفس المستوى من الإدعاء بفلسفة في الدين، بل سيبقى هذا عند حد "اللاهوت" ومجرد نظرية إعتبارية في الدين.

وعلى النقيض من المنهج التجريبي " Empirical Method " تقف الطريقة التصورية، بينما تحاول الطرق السابقة أن تتبثق من الوظيفة الدينية. وأن تفضل وتميز جوهر الدين عن العمل الديني، وتحاول الطريقة التصورية أن تبين وتحدد مفهوم الدين عن الأشياء أو الموضوعات التي يتجه إليها الفعل نفسه.

إن الطريق إلى معرفة جوهر الدين طبقاً لهذا يعتقد أنها مطابقة لطريقة معرفة الوضع الديني، وهكذا يكون الأمر مع الميتافيزيقا، ولو تم تحديد الموضوع الديني ميتافيزيقياً، لأمكن تعريف الدين كما لو كان كل الأفعال العملية والنظرية الموجهة ناحية الموضوع. لكن هذه الطريقة تحوى تناقضاً



داخلياً أيضاً فهي تفترض أن الموضوع الدينى يمكن فهمه منفصلاً عن الأعمال الدينية. إنها تفترض أن غير المشروط هو موضوع للمعرفة العقلية وأن الميتافيزيقا علم. لكن هذا الفرض يعد زائفاً، فغير المشروط لا يمكن تناوله بطريقة مختلفة عن الأعمال الدينية، كما أن الميتافيزيقا ليست أعمال دينية يفهم من خلالها غير المشروط "Unconditional"<sup>(١)</sup> من خلال رموز نظرية وعقلانية. ولهذا السبب يكون مستحيلاً فهم الموضوع الدينى منفصلاً عن العمل الدينى، وهذا السبب هو أساس كل نقد للطريقة التصورية.

إن الإهتمام بالطرق التى قدمناها حتى الآن أعطى نتائجاً سلبية لأنها لا يمكن أن تحصل على خواص العلوم الحضارية، مع ذلك فهي لاتعد ذات قيمة سلبية على الإطلاق فهي تضع مطالب الطريقة الكاملة الإرضاء. طريقة تاريخ الدين التى تستمد من جوهر الدين. وطريقة الفهم النفسى<sup>(٢)</sup> "Verstehende Psychologic" التى تعترف أن الحقائق الروحية يجب أن توجه مباشرة للموضوع. إن الطريقة اللاهوتية تطلب مفهوماً لأمثل له من الصدق فيما يتعلق بطبيعة الدين الذى يعد مستقلاً عن الإمكانية النفسية والموضوعية. وأخيراً فإن الطريقة التصورية تطلب أن نأخذ

---

<sup>(١)</sup> Philosophy of Religion P. 40.

<sup>(٢)</sup> Philosophy of Religion P. 41.

فى الحسابان الموضوع الدينى؁ بالإضافة إلى العمل الدينى للحصول على مفهوم الجوهر الدينى؁ وهذه المطالب يجب أن تتحقق بطريقة مناسبة لفلسفة الدين.

#### (٤) الطريقة المناسبة لفلسفة الدين:

إن الفلسفة هى علم وظائف المعانى ومستوياتها. إنها العنصر الأول والأساسى لكل علم حضارى ومعيارى؁ وعليها يشيد التاريخ الحضارى وكذلك النظرية المنظمة للمعايير وهكذا فإن فلسفة الدين تكون هى نفسها الوظائف الدينية للمعنى ومستوياته أوطبقاته. وتفهم وظيفة المعنى عندما يوضح شخص ما المكانة الضرورية التى تحتلها فى تركيب معنى الحقيقة "Sinn wirklicheit"<sup>(١)</sup>. وكنتيجة لهذا؁ فإن مطلباً مزدوجاً يوضع على عاتق الطريقة الفلسفية. إنها يجب أن تستخلص المبادئ التشكيلية من الحقيقة التى تشكلت بواسطة المعنى. وهى أيضاً يجب أن تدخل مبادئ المعانى فى علاقات ضرورية متحدة. وحتى الآن وكفلسفة تستخلص مبادئ المعانى من معنى الحقيقة.

ويظل الأمر نقدياً محرجاً طالما أنه يتعلق بشكل منتظم بمبادئ المعانى بعضها البعض فهى عملية جدلية dialectical؁ ومع ذلك فكلا الطريقتين يعدان طريقة واحدة؁

---

<sup>(١)</sup> What is Religion P. 41.



فالطريقة النقدية هي بالإضافة إلى كونها نقدية تكون جدلية. لأنه لا توجد إمكانية فصل مبادئ المعاني عن حقيقة المعنى علاوة على سيطرة ضروراتها على بناء النظام الموحد للقدرة "Seinswelt"<sup>(١)</sup>، والطريقة الجدلية تكون بالضرورة نقدية أيضاً، ذلك أن الارتباط الضروري للمعاني "Sinnzuammenhang"<sup>(٢)</sup> يظهر فقط في نظام مبادئ المعاني وليس في حقيقة المعنى ذاته. وبينما تهمل الطريقة النقدية العنصر الجدلي، فهي لاتخلو من العنصر التجريبي لمفاهيم الصدفوية في رسم الوظائف والمقولات كما هو الحال في فلسفة "كانت Kant" حيث تتسى الطريقة الجدلية العنصر النقدي، وتصبح ميتافيزيقا غير مقبولة للتاريخ والكيونة كما هو الحال عند هيجل "Hegel".

إن الطريقة النقدية الجدلية تفترض مسبقا إستقلال الوجود الروحي على أى وجود مباشر للشيء "Unmittelbar Seiendes"<sup>(٣)</sup>.

ولكن الأمر ليس بحاجة في هذا المجال إلى الإدعاء بمثالية معرفية، كما أننا لسنا في حاجة أن نفترض أن الروح تعطى القانون للطبيعة، ومع ذلك يمكن أن تحتفظ بمفهوم

---

<sup>(١)</sup> Ibid. P. 41

<sup>(٢)</sup> Ibid. P. 41

<sup>(٣)</sup> Ibid. P. 42

عرفاني حقيقي، ولا يمكن إفتراض أن الطبيعة تعطى القوانين للروح، ويجب إفتراض أن مبادئ المعاني والتي ينتمى لها الوعي نفسه في الفعل الروحي هي في نفس الوقت مبادئ المعاني والتي تتوقف عليها الكينونة، ويجب أن نفترض أن معنى الكينونة يصبح تعبيراً عن الوعي المتخذ من المعنى. ولو أردنا هنا أن نتخلص من صعوبات المثالية بالإضافة إلى نظرية الإنسجام المسبق " Pre - established Harmony"<sup>(١)</sup> فمن المفضل أن نتحدث عن العملية الروحية التي تحقق الكينونة من خلال المعنى " Sinnerfullung des Seins"<sup>(٢)</sup> وعلى هذه المقدمة المنطقية والتي لاتعدو أن تكون شيئاً مهماً أكثر من الفهم الذاتي للروح، كروح وليس ككينوته فإن الطريقة الديالكتيكية تطور أشكال كونية للمعنى. وفي نفس الوقت تطور وظائف الروح، ومبادئ حقيقة المعنى، وبالرغم من أن النشاط الجدلي النقدي هو العنصر الأساسي في كل الطريقة العلمية، الحضارية والفلسفية فإنه مع ذلك ليست عنصرها الوحيد.

إن الطريقة النقدية في تطورها تعود إلى "كانت" والمدرسة الكانية الجديدة "Neo Kantion"<sup>(٣)</sup> التي تبحث في

---

(١) What is Religion P. 42.

(٢) Ibid. P. 43.

(٣) Ibid. P. 43.



الظروف القبلية للتركيب الموحد لحقيقة المعنى. إنها موجه  
تجاه العلاقات المتداخلة في أشكال المعانى. وهى تفضل  
مبادئ المعانى عن كل محتويات حقيقة المعانى أو المعنى  
الحقيقى، ومع ذلك فبهذا المعنى نقصد إحتوائها فى عنصر  
واحد فطرى فى الوعى الكامل بالمعنى والمسمى شكل  
المعنى، بينما تفتقد المضمون أو مادة المعنى، ومضمون  
المعنى أو فحواها يمثل أرضية الحقيقة السابقة الإفتراض فى  
كل أشكال المعنى، والتى على أساس حضورها الدائم تعتمد  
المعانى المطلقة الدلالة. وكذلك جوهر كل فعل من أفعال  
المعنى. ويجب أن نلاحظ أن وحدة أشكال المعانى هى مثل  
كل تشكيل شخصى يكون خاوياً إذا لم يكن على علاقة مع  
مضمون المعنى. والآن وطالما تمثل الطريقة النقدية وحدة  
أشكال المعنى فهى قد تستخلص من هذا المضمون.

كما أنها يمكنها تتبع العلاقات الجدلية الخالصة لنظام من  
المبادئ المنفصلة، ومن ثم تجد نفسها فى حوزة نظام من  
الأشكال من المؤكد أن يكون فارغاً.

أن عودة الإقتراب من هذا الخواء أو الشكلاية يقف ضد  
نظام المفاهيم العلمية، وقد يكون غير مبرر بالكامل لو كانت  
هذه المفاهيم مناسبة للموضوعات التى يفترض أن تحاول  
فهمها. ومع ذلك فهذه ليست الحالة.

وفى الطريقة النقدية الخالصة تظهر كل مبادئ المعنى فى إختصار منطقي. وهى ترى حد الآن ذات بعد منطقي مفهوم وخالص ومتعلق بالوحدة الشكلية.

إن البعد المتعلق بالمضمون وأشكال البعد المنطقي والذي ينتج من الشكل والمضمون لا يفهم بهذه الوسائل. وهذا يتعلق بكل الوظائف النظرية والعملية. ولكنها تتعلق بصفة اساسية بفلسفة الدين، وحيثما يمكن أن تنتقل الفلسفة الدينية النقدية من خلالها بدون إمتزاج ميتافيزيقي، فهي تصل إلى مفهوم الدين كتوجه على وحدة أشكال المعنى والبناء المطلق للوظائف.

توجد كل محاولات المزج بين الدين وواحد من الوظائف الأخرى لجعلها كوظيفة خاصة إلى جوار هذه الوظائف. لكن هذه المحاولات تفشل عقلياً فى إستحالة تأسيس أسس جدلية لمثل هذه الوظيفة فى نظام أشكال المعنى "Forms of Meaning"<sup>(1)</sup>. أنه لامجال لوجود هذه الوظيفة. وهكذا تطابق مع وحدة الأشكال. وهذا بلا شك له تبرير فى النظام النقدى، ويشكل أيضاً خلفية للموضوع لكن هذا ليس حلاً مرضياً. وعند هذه النقطة تصبح المشكلة الأساسية لفلسفة الدين ذات معنى مباشر فى رسم الطريقة نفسها. ولتتحول الموضوعات الدينية إلى بناء من الوظائف الروحية. وهى

---

<sup>(1)</sup> What is Religion P. 43.



تعبّر عن ذاتها برفضها السماح بالتكافؤ بين الإلهى والإنسانى، أو بين المقدس والروح الطبيعية. إنها تشير إلى الفروق التقليدية بين كل ظاهر طبيعية والمقدس، ولو تم الأخذ بهذا التعارض مع فلسفة الدين، فإنها قد تؤدى إلى التبرأ الكامل من الطريقة النقدية، وهذا يمكن تبريره لو أن العنصر النقدى كان هو العنصر الوحيد للطريقة الفلسفية. وكحقيقة مسلم بها فإن الطريقة التى لايمكنها أن تفهم التصورات كتصور الوعى، والشيطانى، الذى ينفذ من خلال كل الأشكال هو غير كاف مطلقاً للدين. ومع ذلك فإن العنصر النقدى يجب ألا يبقى العنصر الوحيد.

إن أعظم نقد نشط فى هذه الأيام يأتى من علم الظاهريات "Phenomenology"<sup>(١)</sup>. وهذه هى المحاولة التى تهدف لبناء نظام من الماهيات خلال إسترداد الحقيقة المنطقية - لنظام يمكن إدخاله للوعى بواسطة نوع من الحدث المباشر للماهيات "Wesenschou"<sup>(٢)</sup>.

ويعد كل جوهر حقيقة قبلية وتؤسس التجريبية مادة الحدث فقط الذى به يستقبل الجوهر. ومع ذلك فالجوهر فى حد ذاته ليس تجريبياً. إن الطبيعة العقلية والوظيفة النقدية بإعتبارها قبلية تهزم بهذه الوسيلة.

---

<sup>(١)</sup> Ibid. P. 44.

<sup>(٢)</sup> Ibid. P. 44.

## الفلسفة والدين

مع إعترافنا بوجود خلافات كثيرة بين الفلسفة والدين، وحدث صراع بينهما فى مواطن عديدة. فإننا نؤمن بوجود وشائج قريى بينهما وإتصال، ويمكن أن نوضح ذلك على النحو التالى:

### أولاً: أوجه الإتفاق بين الفلسفة والدين:

لاشك فى أن الإنسان متدين على نحو ما، فهو يؤمن دائماً بمجموعة متعقدات وطقوس معينة يتمسك بها فى حياته لسد حاجاته الوجدانية والحياتية، ومع ذلك فإن معتقدات الإنسان العابد وعلاقته بالمعبود قد اختلفت عبر العصور والأزمان.

لقد شغل الإنسان منذ قديم الزمان بأمور هذا الكون وطرح حولها كثيراً من التساؤلات لماذا خلقت السماء بهذا الشكل؟ لماذا تسير الكواكب فى أفلاكها بإطراد؟ لماذا تشرق الشمس من مكانها المعروف دون غيره؟ لماذا تسقط الأمطار ومن أين تأتى؟ ما الذى يحدث الرعد والزلازل والبراكين؟ ما عله كل هذه الظواهر الطبيعية؟ وما الهدف من وجود هذا الكون؟ لماذا خلق الإنسان؟ ... إلخ من الأسئلة التى فجرت الفكر الفلسفى الذى أخذ يبحث عن خالق هذا الكون، وكل تلك



الظواهر، ويحاول أن يقدم إجابات مقنعة ترضى طموحات العقل وتؤدي إلى طمأنينة القلب.

ولما نزلت الأديان السماوية قدمت تفسيرات عدة لكل تلك القضايا التي شغلت الإنسان عبر حياته على الأرض، وقد تلاقت هذه التفسيرات مع جوانب عديدة من منطلق العقل الفلسفي، فالفلسفة بإعتبارها تفسيراً شاملاً للكون كله ترتبط بالدين الذي يبحث هو الآخر في أمور هذا الكون وظواهر من حيث أنها مخلوقات صادرة عن خالق مدبر.

وإذا استعرضنا علاقة الفلسفة بالدين تاريخياً نلاحظ أن الفلسفة قد استخدمت عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين، فالفلسفة عندهم كانت تستهدف في جملتها خدمة الحياة العملية، وتوكيد المعتقدات الدينية، ويتبدى لنا ذلك من خلال ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث والمصير والخير والشر.

فتحت ضغط مطالب الحياة العملية، ومقتضيات الحياة الدينية إزدهرت في الشرق القديم علومه العملية التجريبية ونضجت مشكلاته العقلية الدينية، وقد إصطبغ التفكير العلمي التجريبي بصبغة دينية في كثير من الأحوال، بل عرفت في الشرق القديم ألوان من المعرفة النظرية دفعت إليها المعتقدات الدينية كالتأمل في طبيعة الكون والرغبة في معرفة أصله

ومصيره، والنزوع إلى الوقوف على حقيقة الخير والشر،  
والجوهر والعرض، والعلة ونحو ذلك.

وعلى العموم فالفكر الشرقى القديم خلا من أى تحديد  
حاسم بين الفلسفة والدين، وبين الفلسفة الشرقية والديانة  
الشرقية، فالفلسفة الشرقية ليست أمراً مجرداً إسم بالطابع  
الأكاديمى أو منفصلة كلية عن الحياة اليومية، وإنما هى  
ملتزمة بالحياة وبالتجربة الإنسانية وبمعتقدات الناس ومواقفهم  
الإيمانية.

وأيضاً فى العصور الوسطى إستخدمت الفلسفة كأداة  
للتوفيق بين العقل والنقل، وبين الحكمة والشرعية عن طريق  
الوصول إلى أوجه الإتفاق والإتساق بين الفلسفة والدين  
والبرهنة على أن حقائق الوحي ليست تعبيراً عن العقل،  
وحدث ذلك بوضوح عند الفيلسوف ابن رشد الذى ذهب فى  
كتابه "فصل المقال بين الحكمة والشرعية من الإتصال" إلى أن  
الفلسفة حق والدين حق، والحق لا يضاد الحق وإنما يدعمه  
ويؤيده، فالدين والفلسفة متكاملان وليسا متعارضين من حيث  
أن النهج البرهانى المنطقى الذى يقوم عليه التفلسف العقلى  
لا يعارضه الدين، بل يؤيده ويحث عليه.

ولذلك نلاحظ أن الهدف الرئيسى من فلسفة الدين هو  
حل التعارض القائم بين الفلسفة والدين، ولقد حاول هيجل أن



يوضح هذه القضية في المرحلة الحديثة، فذهب إلى أن الدين هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، لأن الدين قائم على الشعور، الشعور بالخلود، الشعور بالحرية، والشعور لا يوجد إلا عند الإنسان، فالدين مركز الحياة الشعورية لأنه إحساس بالله، وهو عملية تحرير الشعور أو شعوره بالحقيقة، والشعور سواء كان عاطفة أو إحساساً أو نشاطاً أو إنفعالاً أو حدثاً بوثقة تظهر فيها الجلالة الإلهية.

وتسعى فلسفة الدين عند هيجل إلى بيان أن الدين ينتمي حتماً إلى الفلسفة، وأن الفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما يميز الإنسان عن الحيوان وكلاهما متحد في الموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء ويرفض هيجل هذه الثنائية بين نوعين من نشاطات الشعور، النشاط الديني، والنشاط الدنيوي، أو بين معرفة إلهية صرفه تأتي عن طريق الوحي ومعرفة إنسانية صرفه تأتي عن طريق العلم، إذ يستطيع الإنسان الوصول إلى الله بشعوره الخالص وبتقواه الصادقة.. وبالتالي فإنه لن يشعر بهذا التعارض بين الديني والدنيوي، فكل شيء راجع إلى الله وكل شيء هالك إلا وجهه.

ومن هنا يكون من الصعب أن نفصل الفلسفة عن الدين فصلاً تاماً، فلا يوجد انفصال حقيقى بين موضوعات الفلسفة

وموضوعات الدين، فالموضوعات التي تبحث فيها الفلسفة تشكل محور إهتمام الدين بدراسة العديد من قضايا الدين مثل طبيعة المعرفة الدينية ووجود الله، وحياة الإنسان اليومية، والجسم والروح والموت والعالم الآخر.. إلخ وكل هذه القضايا ترتبط ببعضها إرتباطا وثيقا على أساس أن البحث فى طبيعة المعرفة الدينية يفتح الباب لدراسة أدلة وجود الله، ومن خلال هذه الأدلة يمكن أن نتسائل عن طبيعة العلاقة بين وجود الله وحياة الإنسان اليومية، كما أن معرفة هذه العلاقة ترتبط بشكل أو بآخر بفهمنا للعلاقة بين الروح والجسد، كما أن دراسة هذه العلاقة الأخيرة تتحدث بما يمكن أن يقال حول خلود الروح Imortaility of soul.

وفى دراسة كل هذه المسائل المتعلقة بالدين نتسائل: ما الذى يمكن إعتقاده؟ بدلا من السؤال: ما الذى يمكن معرفته؟ على أساس الإعتقاد فى شئ ما يختلف عن معرفته، فعندما تكون معرفتنا محدودة بدائرة اللمس والرؤية والقياس، أى عندما تكون مرتبطة بدائرة إدراكاتنا لانستطيع أن ندعى بأن لدينا معرفة عن الله، فمعرفة الله خارج نطاق الحس والإدراكات الإنسانية لأن الله ليس موضوعا للرؤية أو اللمس. وهذا هو موقف الإتجاهات المادية التى لاتؤمن إلا بالمادة، ولا تعترف إلا بما يقع فى حدود المحسوسات، وهناك فلاسفة ينكرون إمكانية الوصول إلى معرفة دقيقة عن الكون



ومن ثم يرفضون المعرفة الدينية ويؤكدون على أن الإنسان عاجز بطبيعته عن معرفة الله، ويلقب هؤلاء الفلاسفة بإسم "اللائريون" Agnostics وهما كفلاسفة آخرون يؤكدون على عدم شرعية المعرفة الدينية عن الله، وأن هذه المعرفة لايعتد بها وهؤلاء يطلق عليهم اسم "الملحدون" Atheists.

وتوجد فلسفات دينية متنوعة ويأتى فى هذا الإطار: مذهب التآليه أو مذهب المؤلهة Theism ومذهب الألحاد Atheism. وأصحاب المذهب الأول وهو مذهب المؤلهة يعتقدون فى الألوهية وينقسمون إلى: أنصار مذهب التوحيد الذين يؤمنون بوجود إله واحد، وأنصار مذهب الشرك أو تعدد الآلهة الذين يقولون بوجود أكثر من إله وأنصار وحدة الوجود الذين يقولون بأن الله والعالم حقيقة واحدة أو طبيعية واحدة وإذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة أو الخالقة، وإذا نظرت إليها من ناحية العالم كانت الطبيعة المطبوعة.

أما المؤلهة الطبيعيون فيعترفون بوجود "الله" ولكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية. أما منكرو الألوهية فى كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالي بالدهريين أو الزنادقة أى أولئك الذين يعتقدون بقدوم العالم أى بوجوده هكذا على الصورة التى ألفناها منه أبد الدهر.

وهنا تكمن أهمية الفلسفة بالنسبة للدين، فهي طريقة فكرية تمكن الإنسان المؤمن من مواجهة تلك التيارات الإلحادية، فإذا كان الملحد يخشى الوقوع فى "إعتقاد" لم يقم عليه دليل قطعى، فإنه عليه أن يخشى أمراً أشد بطشاً وأشد تنكياً: هو الوقوع فى عصيان إله لم يقم على نفيه دليل يقينى.

إن العقيدة الدينية ضرورة عملية ونفسية للفرد والمجتمع، ولكى نوضح الرؤية هنا علينا أن نذكر أنفسنا بالموت، وبالنعيم الأبدى، والشقاء الأبدى حتى نتيقن من قيمة الإيمان وبأن وجود الله عنصر ضرورى لأى فهم متكامل عن العالم وعن المصير الإنسانى، فبدون الإيمان بوجود الله لانستطيع أن نفسر بصورة كاملة كل جوانب خبراتنا، ولنعلم أن الدين وحده هو الدافع القوى لتحقيق خلفه الإنسان على الأرض، فلن يحقق الإنسان لنفسه أى شئ له قيمة فى هذه الحياة إلا إذا لجأ إلى الدين ليكون ذا خلق وأخلاق حسنة، فلنتأمل مصيرنا ونعيد النظر فى المعتقدات التى نحيا فيها ومن أجلها فى عصرنا، عصر طغيان المادة، ولنخصص دقائق كل يوم للنظر فى السماء المرصعة بالنجوم، والتفكير فى ملكوت الله، وفى لغز الموت والحياة والتأمل فى الكون والفساد، وبهذا نتلقى مزيداً من القوة المعنوية الأخلاقية. فالسبيل الوحيد أمامنا هو العودة إلى الطريق الصحيح، طريق



الله الخالق، ويكون ذلك باللجوء إلى الدين، فهو ملاذ الإنسان الوحيد في هذا العالم الذي إمتلأ بالفساد وعدم الإكتراث من الإنسان نحو أخيه الإنسان.

لقد انساق كثير من الناس في زماننا وراء العقل حتى زعم بعضهم أن العقل فيه الكفاية وأن الوحي لا ضرورة له. وهنا نتساءل: إلى أي حد يجب الإيمان بالعقل وبقدرته المستقلة على الوصول إلى المعرفة اليقينية؟ هل العقل أحق واقدر بأن نستمد منه معارفنا وأن نزعن له؟ لماذا كل هذه الثقة في العقل؟

ومن المعلوم أن العقل يحتل مكانة بارزة في العقيدة الإسلامية، فهناك آيات قرآنية كثيرة تحث الإنسان على ضرورة البرهنة على ما يعتقد ويفعله من أجل نبذ التقليد الفاسد، وطرح كل ما لا يستقيم مع العقل، مثل قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾<sup>(٣)</sup> .. إلخ من الآيات التي تطالب الإنسان بالنظر والتفكر وإعمال العقل باستمرار.

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٤.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

لكن ماذا يفعل الإنسان إذا ما وجد تعارض بين النص والعقل؟ هل يأخذ بالعقل دون النص، أم يأخذ بالنص ويرفض العقل؟ حول هذا الموضوع ينقسم مفكرى وفلاسفة الإسلام إلى فريقين: فريق يؤمن بالنص ويضم فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام. الذين يؤمنون بالنص يرون أن النص هو أساس المعرفة، وأن دور العقل مقصور على إستيعاب ما جاء به النص، وعندما يتعارض النص مع العقل، يجب إتباع النص لأن العقل فى هذه الحالة يكون عاجزاً عن فهم وإستيعاب ما جاء به النص فيتوهم الإنسان وجود التعارض بينهما.

والذين يؤمنون بالعقل يرون أن العقل هو الأساس فى معرفة الحقيقة، فهو يستطيع أن يتوصل بمفرده إلى كنه الأشياء، ودور النص مقصور فقط على تنبيه العقل من غفلته، وإذا تعارض النص مع العقل يجب تأويل النص بما يتفق مع العقل.

ولذلك حاول فلاسفة الإسلام أن يوفقوا بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين من منطلق إيمانهم بعظمة الفلسفة وبكمال الدين، وبأن الوحي والعقل من عند الله فمحال أن يتعارضا، فالعقل يجد فى الوحي هاديا ومرشدا. وكل ما فى الأمر أن الفلسفة فى سعيها للوصول إلى الحقيقة تعتمد على وسائل غير الوسائل التى يعتمد عليها الدين، فإذا كان الدين



يلجأ إلى طريق التحليل والإقناع، فإن الفلسفة تلجأ إلى البرهان المنطقي، وهما في النهاية يسعيان إلى بلوغ الحق وقصة "حي بن يقظان" لابن طفيل خير شاهد على ذلك.

ومع هذا يجب التنبيه على أن كثيراً من الفلسفات التي اتخذت من "الحرية العقلية" نريعة لها قد زرعت بذور الشك في عقول الناس، فالأجدى والأحرى بالفلسفة أن تتبع تعاليم الدين وأن تلتصق بها حتى تحمي نفسها من الشطط والمغالاة. الدين الإسلامي قد دعا بحق إلى ضرورة النظر العقلي السليم الواعي، لكن ليس من المعقول أن يطلق العنان للعقل بلا ضابط ولا رابط فيورد نفسه موارد الهلاك عندما ينزلق على البحث في الغيبيات فيأتي بتصورات متعارضة وقد يؤدي به ذلك إلى الإلحاد وفي نهاية المطاف والوقوع في المحذور، ليس من المعقول إذن أن يكابر العقل ويحاول أن يبحث فيما لا يدخل في دائرة اختصاصه.

إن للعقل حدوداً يجب ألا يتعداها وعليه أن يقف عندها، وأن يلجأ إلى الشرع دائماً حتى يستتير ببصيرة الدين، إنه لا يستطيع أن يكشف مغاليق الغيب. ولا أن يفك رموز الحياة وعليه أن يأخذ كل ما يتعلق بالغيب عن الله سبحانه وتعالى، فهو الذي خلق الإنسان والكون والموت والحياة. وعنده سبحانه وتعالى علم كل شيء.. يقول الله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ

الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ  
مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا  
يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿١﴾ الله سبحانه وتعالى لا يغيب عن  
علمه شئ فهو المحيط بالظروف الكونية الحالية والمستقبلية،  
وهو الذى خلقنا فى هذه الدنيا، وهو الذى وضع لنا القوانين  
التي تصون حياتنا وتحمى عقولنا، ووضع كل ذلك فى الدين  
الإسلامى الذى ارتضاه لخلقهم. ليس معنى ذلك أن تطرح  
العقل جانبا، بل المطلوب هو أن نتأمل فى هذا الكون ونفكر  
وسوف نصل من ذلك البحث والسؤال إلى خالق هذا الكون،  
وهذه هى المهمة الأساسية للعقل فى الحياة، أن يفتح لك باب  
الإيمان، الإيمان بأن هناك خالقا مدبرا وقاهرا ثم بعد ذلك  
تؤمن بالرسل الكرام الذين أرسلهم الله الخالق ليخبرونا  
بمصيرنا فى هذه الحياة.

وإذا كانت الفلسفة تستند إلى العقل، والعقل يخطئ  
ويصيب فمن الذى يضمن لنا العصمة فى الآراء الفلسفية؟  
ومن الذى يحسم الخلاف فى عالم الفلسفة؟ الحق أن الدين  
وحده هو الضامن لكل ذلك، فلا فلاح أو إصلاح للفلسفة أو  
الإرتماء فى أحضان الدين، فالفلسفة بمفردها لا جدوى منها  
فيما يتعلق بالإلهيات.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٥٩.



وعلى الفلسفة أن ترتبط بالدين ونسترشد بتعاليمه،  
وتعتمد على حقائقه، وتدافع عن وصاياه، وإذا كانت هناك من  
الفلسفات التي تمكنت من أن تصل إلى بعض الحقائق الدينية  
بدون أن يكون أمامها دين أو معين أو نص ديني محدد، فهذا  
أمر طبيعي لأن العقل السليم الذي يبحث عن الحقيقة بعيدا عن  
طرق الجدل العقيم لابد وأن يلتقى فى النهاية مع بوابة قلعة  
الدين، العقل السليم يودى إلى الإيمان بوجود خالق مدبر لهذا  
الكون، ثم يأتى دور الدين فى بيان طبيعة هذا الخالق العظيم  
 ووضع المبادئ والتعاليم التى تساعد الإنسان فى التقرب إليه  
وكيفية عبادته.



## ثانياً: أوجه الاختلاف بين الفلسفة والدين

الدين Religion صورة من صور التجربة التي يصعب صياغتها أو التعبير عنها بواسطة اللغة، وتقوم التجربة الدينية على العاطفة والشعور وهي ليست موضوعاً للعقل، لذلك ذهب المفكر المسيحي "رودلف أوتو" Rudolf Otto في ضوء إهتمامه بدراسة خصائص التجربة الدينية، إلا أن هذه التجربة عبارة عن قوة طبيعية في الإنسان تستدعي في مواقف معينة، وهي خبرة فردية بالدرجة الأولى، كما أنها ليست مرتبطة بأنواع التجارب الإنسانية الأخرى وذلك لأن قلب الدين هو التمسك بالقداسة أي التعامل بإجلال مع الخالق.

ويرتبط الدين أساساً بعالم الغيبيات والحقائق اللامادية، في حين أن الفلسفة تعنى أساساً بعالم الحس وبما يتعلق من ظواهر مادية وحسية، وكذلك بما يمكن وراء هذه الظواهر من قوانين ونواميس لا تتعدى أيضاً التصورات الحسية وقيود المادة .. ومن هنا نجد كثير من الباحثين يؤكدون على وجود فروق كثيرة بين علم اللاهوت أو ما يسميه مفكروا الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد وبين فلسفة الدين. فمهمة اللاهوت هي البحث في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها



دراسة نقدية، مثال ذلك، مفهوم الله، وعلاقة الله بمخلوقاته ومفهوم النفس وخلودها .. إلخ، وليس هناك من فلسفة، إلا وقد بعثت في هذه المفاهيم سواء من أجل إثبات وجودها أو إنكارها أو إعطاءها صورة غير الصورة التي رسمها لها الوحي والدين المنزل.

ولهذا اعتبر بعض الباحثين أن الفلسفة وحدها قائمة بذاتها تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحي، ولم تكن لتعرف لولاها، وهي مع ذلك قابلة للبرهنة كالخلق والبعث والمعاد وبعض الصفات الإلهية بينما يتناول اللاهوت مضمون الوحي بأكمله، الأسرار والحقائق العلمية فبعضها مقدمات مسلمة ويستخدم العقل لتفهمها بقدر المستطاع وإستنباط ما يترتب عليها ودفع الشبه عنها.

ومعظم المتدينين يؤمنون بوجود الكائن الأسمى Supreme being الذي تعبر عنه الأديان وعندما يبحثون في تعاليم الأديان ويهتمون بنشرها ينظرون إلى مسألة وجود الله على أنها من المسلمات التي يجب الإيمان بها دون حاجة إلى دليل أو برهان. ومن ثم نجدهم يؤسسون اتجاهاتهم الفكرية على هذا الإيمان أما الفلاسفة فإنهم يحاولون أن يقدموا الأدلة والبراهين العقلية لإثبات وجود الله، إنهم يهتمون بالبحث في مسألة أدلة وجود الله، فبدلاً من الإعتماد على العادة أو التقليد يقيمون أدلتهم ومواقفهم الإيمانية على فعالية العقل وحده.

وعلى هذا نجد القديس توما الأكويني يقسم المعرفة الدينية إلى قسمين معرفة مرتبطة بالإيمان أى معرفة نتوصل إليها عن طريق العقيدة، ومعرفة نتوصل إليها عن طريق العقل. والإيمان القلبى هو طريق اللاهوت Theology بينما العقل هو طريق الفلسفة. والخلافات الجوهرية بين اللاهوت والفلسفة تكمن فى أنهما ينطلقان من وجهات نظر مختلفة، فاللاهوت يبدأ بالإيمان بالله، والإيمان بأن كل الأشياء الموجودة فى الكون من صنع الله، وإيمان اللاهوتى ينطلق من تعاليمه الدينية. أما الفيلسوف فإنه يتوصل إلى نتائجه من خلال تفسيراته وإستدلالاته العقلية لظواهر الطبيعة، كما أن اللاهوتى يثبت إستنتاجاته باللجوء إلى سلطان المعرفة الموحى بها، ولهذا توجد خلافات أساسية بين اللاهوت والفلسفة من حيث المنهج والموضوع.

إن الفكر الفلسفى فكر حر طليق فى أن يمضى فى أى إتجاه تقوده التجربة إليه، دونما ضوابط من الحقيقة المقررة سلفاً، أم الفكر الدينى فإنه يدور فى فلك النص الموحى به، فالمؤمن يقبل بعض المسلمات الإيمانية التى لايمكن أن يقبلها الفيلسوف بواسطة العقل، وينظر دائماً إلى هذا العالم الذى يعيش فيه على أنه فى غاية من الإنسجام والإتساق الإلهى. والشعور بوجود الله يملأ نفسه فلايدع مجالاً للعقل أن يشك أو



يبحث أو يستل. أما الفيلسوف لا يرضى بهذا الإيمان البسيط، بل يحاول أن يبرهن عليه القضايا المتعلقة بالإيمان.

والفيلسوف يؤمن بأن العقل هو طريق معرفة الحقيقة، وأن يمكنه أن يتوصل وحده إلى كنهها والكشف عن أبعادها والحكم عليها وبوجه عام نلاحظ أن الفلسفة تعتمد على مباحثها وتقديراتها على العقل وحده، وعلى أساس أن العقل هو الكاشف الحقيقي لدروب المعرفة، وهو القادر على حل جميع مشكلاتها حلاً نهائياً، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقل هي الوحي والسنة، فالمؤمن يرى أن النص هو الأساس في معرفة الحقيقة وأن دور العقل مقصوراً على الفهم والتلقى والإستيعاب لما جاء به النص فقط. ولهذا كان كلام الفلسفة في أمور الإلهيات قولاً عقلياً، بينما كلام الدين في الإلهيات تصورات إيمانية.

كما أن الفلسفة لا تقتصر على دراسة مسائل لاهوتية فحسب، بل هي تدرس مشاكل ومسائل أكبر نطاقاً من تلك التي يتناولها الدين. وتقوم الفلسفة على التفكير العقلي، وترتكز على الإستدلال أم الدين فيعتمد على الإيمان ويقوم على التصديق القلبي والعاطفة.

والخلاصة أن الفلسفة والدين يختلفان من حيث الموضوع والمنهج، فالفلسفة نظر عقلي، رؤية تعتمد على

العقل، أنها وليدة العقل وحده، أما الدين فهو عقيدة موحاه  
تقتضينا الإيمان. ومع ذلك فإن الفلسفة والدين يرتبطان  
بالحقيقة العليا، أنهما يثبتان وجود الله، ولكن بطرق مختلفة.







## **الفصل الثالث**

**هيمنة مفهوم الدين على فلسفة الدين**

***The Dominance of the Concept  
of Religion***

***in philosophy of Religion***







## هيمنة مفهوم الدين على فلسفة الدين

هذه الصيغة المتناقضة لهذا العنوان تحتاج إلى تبرير، فالتناقض قد يعنى نوعاً من السذاجة Ingenious ولكن فى هذه الحالة فإن التناقض يقوم على أساس من الغموض والصيغ اللفظية، وينتمى إلى حقل جمالى أو فنى "aesthetic". كما يمكن فهم الكلمة بطريقة جدلية. من ثم تشير إلى توتر نوعين من الفكر أو نمطين متناقضين بالرغم من أنهما لازميين وضروريين.

وفى هذه الحالة ينتمى التناقض إلى حقل منطقى وفى كلا الحالتين فإن التناقض يمثل وظيفة للموضوع إما تابعا لهوى الخيال الفنى "artistic imagination" أو هو ضرورة للتركيب المنطقى "Logical structure فى الفكر".

لكن هناك نقطة حيث يكون التناقض معتمداً تماماً على الشئ أكثر من اعتماده على الموضوع حيث يكون التناقض لازماً لكل تأكيد كمحتوى لكل توثيق علمى تجريبي، وهى النقطة التى عندها يصبح المفعول أو الشئ لامشروطاً "مطلقاً".

إن حقيقة أنه يصبح مفعولاً هى حقاً نوع من التناقض الأولى حيث أنه بواسطة طبيعته يقف اللامشروط "unconditional" فوق تناقض الموضوع والمحمول أو

الفاعل والمفعول. لذلك فإن كل تقرير حول طبيعة اللامشروط تكون ضرورية في شكل التناقض.

إن الجمال والتناقض المنطقي من حيث المبدأ قابلين لإعادة الحل. وكلاهما يقدم مشكله من أجل الحل إما عن طريق الإحساس العام أو بواسطة الفكر المنطقي لكن مشكلة اللامشروط غير قابلة للحل، إنها تفرض مشكلات تستدعي الحدس "intuition".

وهكذا يبدو أن القضايا الفلسفية يتم صياغتها بالنظر إلى اللامشروط في قضايا الدين. وبالنظر لهذه الإمكانية يجب ملاحظة أن فلسفة الدين التي تقف بعيداً عن الحقيقة الدينية هي مثل قضايا الفن والجمال غير متعلقة بالعالم الحقيقي للفن. إن الحديث عن الشيء قد يؤدي إلى نوع من التناقض لو أن هذا التناقض ينشأ ببطء من الشيء نفسه.

وهكذا فإن نيتشه Nietzsche ولأنه تصرف باسم "الرب" الذي تحدث من خلاله إمتلك الحق في القتال ضد "الرب" وكذلك فإن شتراوس Strauss من ناحية أخرى لم يكن لديه نفس الحق لأن الذي تحدث من خلاله كان بشرياً. ومن هذه الناحية فإنه بالإعتماد على الحقيقة الدينية نفسها أشير إلى صلتى الروحية في الأفكار التالية مع أشخاص من

أمثال براث Brath وجوجارتن Gogarten\* والذين أنصب  
إهتمامهم على الكلمة Word الدينية.

لقد كنت مندهشاً أن أرى أنه دون التأثير المتبادل فإن  
التأكيد كما هو في التفكير الديني قد قادنا إلى نفس الموقف من  
حيث المبدأ.

إن الطبيعة المتناقضة لكل قضية محددة تختص  
باللامشروط لا توائم العقلانية والضرورة المتعلقة بالعلاقات  
الأساسية التي ينشأ منها التناقض.

وبناء على ما سبق نعالج مجموعة من القضايا على  
النحو التالي:

- ١- إحتجاج واعتراض الدين على مفهوم الدين.
- ٢- سيطرة مفهوم الدين على فلسفة الدين.
- ٣- غزو مفهوم الدين.
- ٤- جدلية الإستقلال The dialectic of autonomy

---

(\*) Ibid; P. 123.



أولاً: إجتاج واعتراض الدين على مفهوم الدين.

The protest of Religion Against the Concept of Religion\*.

هناك إعتراضات أربعة تواجه مفهوم الدين:

١- الإعتراض الأول يجعل من اليقين بوجود الله أمر

نسبى فى مواجهة اليقين بالنفس (Lchgewissheit).

٢- الثانى يجعل من وجود الله أمر نسبى فى مواجهة العالم.

٣- الثالث يجعل الدين نسبيا فى مواجهة الثقافة.

٤- الرابع يجعل الوحى نسبى فى مواجهة تاريخ الدين.

وبإختصار فإنه من خلال مفهوم الدين فان اللامشروط "المطلق" يعتمد على المشروط "المقيد" ويصبح هو نفسه شرطيا وبهذه الوسيلة يتحطم.

أ- ثم إن اليقين باللاشرطى "المطلق" هو لامشروط "مطلق" أيضاً وإلا فعندما يقترن التفكير بمفهوم الدين فإن يقينا آخر يتم الإعتقاد به ويصبح أكثر أصولية من اللامشروط الذى يسمى يقين النفس بنفسها " The self's certainty of "itself".

---

(\*) Ibid; P. 124, 125.

إن موضوع اليقين بالنفس يأخذ أولوية على اليقين بالله، حيث يبدو أن النفس ترى قدرة على فهم نفسها بعيداً عن الوعي بالله. لكن اليقين النفسى لا أساس يربطه باليقين اللامشروط. وعندما يتحلل عالم الأشياء إلى مظاهر فإن اليقين بالنفس يتلاشى فى حجاب أشبه بالحلم. وهنا يختلط الفاعل بالمفعول أو الشئ بالموضوع، بل يذهب اللامشروط بعيداً عن كلا الشئ والموضوع. فقط عندما تفهم النفس كوسيط لفهم ذاتى بل اللامشروط، فهى هنا تشارك فى اليقين اللامشروط (اللامقيد بشرط) سواء كان يعبر عن هذا فى مصطلحات الحياة المطلقة كما هو الحال مع أوغسطين "Augustine" أو فى مصطلح التصور المطلق كما هو الحال فى الديكارتية "Decartes".

لكن اللامشروط هو الذى يقدم أرضية دائماً وتكون النفس هى وسيطها الذى يكون أرضية له، وحيث لا تكون هذه هى القضية، وحيث تجعل النفس من نفسها مستقلة يصبح الدين حقيقة ويصبح وله وجود- لكن فى فقد "الله" فإن النفس تفقد نفسها.

ب- ولو فقد اليقين باللامشروط "المطلق" فإن اللامشروط نفسه يفقد حقيقته أيضاً، ويبقى الدين يمثل وظيفة للمشروط "المقيد" فى عالم مشروط "مقيد" وهنا يبدأ عالمه

الخاص ليصل إلى اللامشروط "اللامقيد" ولأن الدين لديه كفاية ذاتية عن مفهوم العالم الذي يحتاج فقط إلى إضافة محيطية "Peripheral supplementation" فإن الله يصبح في هذه الحالة متعلقاً بالعالم لذلك يصبح جزءاً من العالم.

لكن اللامشروط "المطلق" الحقيقي يكمن خلف هذا "الرب" وهذا العالم، وفي هذا الموقف فإن إلها تحت الله يصبح له وجود، بمعنى أن إله أدنى في المرتبة من الله يصبح له وجود، ويسمى إله التآليه أو إله الإيمان "God of diesm" أو أن هناك مفهوماً آخر يتحدث عن أن العالم متكامل تماماً ولا يحتاج إضافة، وأن مفهوم الله مطابق تماماً لمفهوم العالم. وهنا يرى الله بشكل كلي مركب من كل الأشكال المحدودة The synthesis of all finite forms ومطابقاً للوجود المقيد أو المشروط (بالرغم من أن هذا لا يمكن أن يكون لامشروطاً أو لا مقيداً). وهذا الإله هو إله وحده الوجود Pantheism حيث يظهر مفهوم العالم مكملاً دون الله. ويصبح الله مفهوماً خاوياً أو إسماً على غير مسمى ينطقه الشخص من أجل الدين ويمكن الإستغناء عنه تماماً طالما أنه نفس العالم سواء سمي الكون مادة Matter أو روح Spirit.

---

(\*) Ibid; P. 125.



ج- إن روح مفهوم الدين يحطم ليس فقط اليقين وحقيقة الألوهية ولكن يحطم الدين أيضاً. فالدين هو وظيفة للروح البشرية ويظل كذلك حتى عندما يجعله الفرد في خلق الله في الإنسان، ذلك لأن الروح البشرية يجب على الأقل أن تمتلك الإمكانية الوظيفية للدين.

وكنتيجة لهذا فإن الدين يقف على جانب الوظائف الأخرى الخاصة بالروح الإنسانية. ولكن أين؟

إنها ممثلة في الوظائف العملية، لكن الأخلاق المستقلة كاملة في حد ذاتها، وهي إما أن تستوعب الدين أو تقوده إلى الوظيفة النظرية.

لكن الفلسفة المستقلة ليست في حاجة للدين، ومن هنا فهي تدعمه لنفسها كمرحلة ثانوية، وهي تستوعبه وتدفعه إلى مجال الإحساس أو كشعور. مع ذلك فالإحساس يصاحب كل وظيفة ولهذا السبب يجب أن يتحدث الشخص عن إحساس محدد، مثل الإحساس بالكون. ولكن إذا تم تعريف الدين على أنه إحساس فلن يعود الوظيفة وإنما يصبح شيء يحدد الدين، أو كما يعتقد شيلر "Scheler" مثل الشخص الأخلاقي أو العلمي أو الفنان أو السياسي يكون أيضاً دينياً.

وها هنا يقف اللامقيد اللامشروط جنباً إلى جنب مع المقيد المشروط، لكن الدين لا يسمح لشخص أن يكون دينياً

أيضاً بمعنى أن الإنسان يمكن أن يكون فناناً أو سياسياً ومتديناً معاً، إلا أن مجرد وجود الدين فى وعى الإنسان لايجعل منه متديناً.

د- وكما يذيب مفهوم الدين لامشروطية الإيمان "Unconditionality of faith" فى نسبية الوظائف الروحية المختلفة، فهو أيضاً يذيب لامشروطية الوحي فى التطور والتنوع فى تاريخ الدين والحضارة، إن الدين كمفهوم عام لا يختلف عن الإدعاءات الصاخبة لأديان معينة. الدين المطلق هو أشبه بالدائرة المربعة "Square Circle"، وعندما أصبحت المسيحية ديناً فقدت إطلاقها.

وفى معظم المعتقدات فإن الدين الزائف لايقدم الخلاص، إن الدين إصطلاح عام يشير إلى خاصية داخل الدين متضمنة فى فشله فى الذهاب أبعد من الموضوع. وفى هذه الحالة فلا شئ أكبر من عناية الله God Ward والتى لا تملك الله لأن الله لم يتجلى فيها، وفى هذه الحالة يصبح المفهوم العام للدين الأساسى الذى عليه يفترض أن يؤسس نفسه ومع ذلك لا يستطيع، وفى هذه الحالة فإن الوحي يتحول إلى نقل للمعرفة يمكن للروح أن تكتشفها بأى شكل، ولهذا السبب يغرق فى العقلانية المثقلة بالمصادفة بالمتسامى أو الفائق للطبيعة، أو هى قد تصبح تاريخاً يذوب فى عملية معرفة ثقافية. ولو أن

الوحي نو مفهوم دينى فهو إذن ليس نو مفهوم على الإطلاق.  
وهذا هو السبب المتضمن فى الإحتجاج القائل أن الدين ينهض  
ضد روح مفهوم الدين فى فلسفة الدين.

ثانياً: سيطرة مفهوم الدين على فلسفة الدين.

The Dominance of the Concept of Religion  
in philosophy of Religion.

إن تطور فلسفة الدين فى العالم الغربى قد أخذت مكانها  
فى ثلاث عصور أو فى ثلاثة أشكال متطابقة.

١- العقلانية The Rational

٢- النقدية The Critical

٣- الحدسية Intuitive

والبحث المترامن لهذه الصور الثلاث يمثل فلسفة الدين  
التجريبية. والأخير يمكن غض النظر عنه لأنه متضمن فى  
تقرير حقيقة الدين بالنسبة للفرد وكذلك بالنسبة للحياة  
التاريخية وليس فيما يتعلق بالدين نفسه. فإذا حاولت قول شئ  
عن الدين نفسه فإنه يستعير من واحد أو آخر من المناهج.

أ. وفى الحقبة العقلانية In the Rational Period كان  
سيادة مفهوم الدين على الدين بلا وعى. وفى الحقبة النقدية  
Critical period كانت تتم بطريقة واعية. وفى الفترة  
الفنومولوجية الظاهريته Phenomenological حدث أن



تدهورت هذه السيطرة. وفي فلسفة عصر النهضة كان الوعي بالعالم مطموراً في الوعي الصوفي بالله أو في حالة من الجذب أو النشوة بالله Ecstatic وبعيداً عن الله فليس هناك عالم "بالتناقض مع العصور الوسطى". وبعيداً عن العالم فليس هناك إله. ولقد تم محو التمايز بين الطبيعة والمتسامى عن الطبيعة، فالطبيعة هي ما فوق الطبيعة وما فوق الطبيعة هو الطبيعة نفسها "Super natural is nature" ومع هذا فقد كان ذلك مجرد تحول. ومع ظهور جاليليو Galileo\* فإن ظهور الرياضيات والعلوم الطبيعية طرد ما فوق الطبيعة. لقد أصبحت الطبيعة موضوعاً عقلانياً وفنياً. وأصبحت بعيدة عن المقدس. وقد أصبح ممكناً أن نحصل على مفهوم للعالم دون أن يكون لدينا مفهوماً عن الله.

وبهذه الطريقة أصبح الطريق ممهداً لسيادة مفهوم الدين. وأصبح واضحاً أن هناك بداية للتطور الذي ظهر عند "ديكارت". إن أسس اليقين هي النفس، كما أن الله يستدل عليه من خلال النفس وما هو مصيرى تاريخياً هنا ليس هو العثور على أصول العقلانية في اليقين بالنفس بنفسها. لأن هذا المبدأ بالتحديد متضمن لاشروطياً في شكل منطقي مثله مثل اللاشروطي يحمل خواص القداسة في نفسه. لكن التغير الحقيقي في الموقف كلية قد اتضح في التناقض الذي ظهر بعد

---

(\*) Ibid; P. 129.

النظرة الديكارتية Doistcartesian، وعلى سبيل المثال ما ظهر عند أوغسطين. فلم يعد العنصر اللاشرطي يستخلص من اليقين النفسى حتى يفهم الله من خلاله، ولكن كان العنصر العقلى أفضل إستخلاصاً، لأنه من خلال العقل يمكن إستنتاج وجود الله. وقد أصبح هذا ظاهراً تماماً لأول مرة فى تاريخ فلسفة التنوير Enlightenment والتي بحثت مساعدة مقولة الموضوعية الفنية "Technical objective" المتعلقة بالسببية والتأثير من أجل الإستدلال على الله من العالم، وقد أصبح اليقين بالله معتمداً على اليقين بالعالم وقوة الإستدلال المنطقى وهنا نرى هيمنة مفهوم الدين التى تتأكد فى شكل خفى حيث يبقى الله لا الدين فى بؤرة المناقشة.

وقد تصور كانط "Kant" هذا دون برهان وجودى أنطولوجى فهذا الهدف بعيد المنال. لكن الطريقة الأنطولوجية كان إحتماً مفتوحاً. وهى ممكنة فقط عندما يقف الوعى فى وحدة مباشرة مع اللامشروط. لكن الطريق الأنطولوجى ليس إستنتاجاً منطقياً على وجوده من فكرة اللامشروط ، وهو إجراء مستحيل ومن المفضل التعبير عن اليقين اللامشروط والذى يحتل فيه اللامشروط كل الأوجه المشروطة وفيها يقف اللامشروط بعيداً عن تناقض الفكر والوجود، وعندما يصبح الوعى بالعالم مستقلاً. وعندها لا يصبح هناك إرتباط بين الوجود والفكر ولا يصبح الله متشبيهاً ويكون هذا التعبير عن

حالة حقيقية من الوعي الذى يصبح قياساً منطقياً تكون مقدمته الكبرى غير صالحة. وهكذا يكون نقد البرهان الأنطولوجى "Ontological proof" نتيجة لتطور الروحى من العصور الوسطى إلى الفترة المعاصرة، من الوعي بالله إلى الوعي المستقل بالعالم، وفى نفس الوقت فهذه علامة على إنتهاء الحقبة العقلانية.

وغالباً فإن كل فلاسفة العصر لهم وجه نظر للعالم يكون الله فيه عنصراً مركزياً فى بناء العالم. وهو حامل التناغم والإنسجام الموجود فى الكون، وحافظ للنظام الكونى والوسيط بين الموضوع والشيء، وحتى عندما يقال أنه مصدر أفكارنا أو أنه فوق الفكر والتمدد فهو يفهم دائماً بطريقة فنية موضوعية كما لو كان شيئاً.

إن الله الذى يفترض أن يكون ملحقاً بالعالم لا يمكن أن يكون إلهاً وإنما يكون العالم هو الله فى هذه الحالة.

إن سبينوزا فقط هو الذى تغلب على هذه المفاهيم التى لا تتساوى والله فى فلسفته الدينية، وهو يشير مباشرة فى إتجاه الحقبة التالية لكنه يظل خاضعاً لمفهوم التشيؤ المعاصر عن العالم، لدرجة أن الله حتى من وجهة نظره يصبح شيئاً مطلقاً "Absolute thing".



إن تصاعد لامشروطية الدين ضد الثقافة قد إختفت بطريقة خفية ... ولأن الله يقف بموازاة العالم، فإن الدين أيضاً يقف بموازاة العلم والسياسة، والفن، والأخلاق.

وهنا فإن النتائج المدمرة لمفهوم الدين تبقى خفية. يوجد معرفة بالعالم، وأيضاً يوجد معرفة بالله، وكما توجد الدولة يوجد الكون، ويوجد الفن كما يوجد الحمامة يظل الدين إذاً ظاهرة كونية وفي كل الحالات يكون الدين مكون أساسى قد فقد وجوده الكلى "Omnipresence". وتظهر نفس المشكلة فى العلاقة بين اللامشروط والفلسفة. إن إطلاق الحقيقة المكاشفة تظهر كنوع من الإطلاق الدينى المؤسس على العقل.

وهكذا أصبح الوحي جزءاً من الميتافيزيقا وتم نسجه فى جدل حول الإثبات والنفى والبرهان ودحض البرهان، وطالم ساد الإيمان بالعقل المطلق بالرغم من المعارضة فإن نتائج مفهوم الدين تظل غامضة، وعندما أصبح العقل تاريخياً تأسس الدين على العقل وتطور فى تاريخ الدين.

ب- وفى الحقبة النقدية أصبحت نتائج مفهوم الدين النسبية واضحة، وفقد اليقين بالله المعنى النظرى، وتم إستعارة الدليل الأخلاقى على وجود الله وكذا أصبح لايقدم أكثر من إستقلالية أخلاقية مع قداسة اللامشروط أو المطلق،

لكن كل المحاولات الفلسفية التي حاول فيها اللاهوت الكانطى إستخلاص الوجود النظرى لـ الله من اللامشروط بواسطة مسلمات أخلاقية كانت عبثية.

وفى هذه المسألة فإن الكانطيون الجدد قد حددوا هذا الإستنتاج الواضح من خلال أساسه النقدى، وقد قدمت فلسفة "كما لو" "As if" خدمة مميزة لفلسفة الدين فى تصور الشخصية الصورية للوجود النظرى لله الذى من المفترض أن يكون مثبت من خلال مسلمات أخلاقية "Moral Postulates".

وبالنسبة للكانطيون المثاليون فإن اليقين بالله ليس بعيدا عن اليقين بالعالم. فالدين هو طريق خاص لتجربة العالم الذى إما تم إنكاره فى فلسفة هيغل "Hegel" أو أن له معانى ثابتة ولا مثيل لها فى فلسفة "شيلر ماخر"، "Schleirmacher".

إن مفهوم الدين الذى يلهث ليتقدم من النفس إلى الله قد إنتكس فى النفس.

وعلى الأفق من فكرة الله يظل تهديد السحب الإسبونوزية "Spinozism" من الفترة المتقدمة، لكن الأسبونوزية تم تعريفها من شخصها الموضوعية بواسطة نقطة مثالية جديدة. لم يعد الله مستقلا عن العالم، وأصبح

---

(\*) Ibid; P. 131.

التأليه إلهاديا. الله هو فكرة الله. شكل كل الأشكال  
The form of all forms، التناقض المحدد والمقصود  
و كحقيقة أو كعمل مطلق.

وبهذا المعنى تم إستعادة وحده الله والعالم، ولكن ليس  
كما كان الحال فى عصر النهضة، من جانب الله الذى أخذ  
العالم فى ذاته ولكن من ناحية العالم الذى فيه ذاب الإله.  
وبهذا أصبحت الصيغ العلمية والموضوعية عن هذه  
التصورات طريقا إلى الله. وأصبح مفهوم العالم مفهوما خلاقا  
لأسس فهم الله مما يجعل الأخير غير مستقل بذاته، أو غير  
معتمد على نفسه، هذه التبعية كمفهوم العالم حقيقية وليست  
مثالية فقط. ولكن كنتيجة تطورية.

وفى الفلسفة المادية "Materialism" فإن مفهوم الله يتبع  
مفهوم العالم وكذا فى الفلسفة الطبيعية والإرادية  
"Voluntarism" والوضعية. ويكشف هذا عن إستحالة  
تحقيق التطلع الرومانسى للوصول إلى الله عن طريق بنية  
العالم أو شكل العالم أو الوصول إلى موقف روحى على اسس  
من فهم علمى للعالم.

ومن خلال الفهم الواضح لهذا الموقف مرة ثانية تصبح  
فلسفة كما لو (As if) والتي تصورت أن مفهوم الله يجب أن

---

(\*) Ibid; P. 132.



يفقد جذوره في اللحظة التي ينحدر فيها الله إلى حاله من الحقيقة التابعة بدلا من التعرف عليه كما يظهر نفسه.

إن الانتقال من التوحيد إلى وحده الوجود كان وظيفة ثقافية تعبر عن الروح الإنسانية.

وكان تأثير هذا الانتقال على الموقف الروحي في القرن (١٩) واضحا تماماً وبين أفراد من المفكرين الهيجليين "Hegelian"، وبين جماعات من الطبقة العامة التي تأثرت بهيجل وماركس وبين مغتصبى العلم كان دور الدين فعالا بين الطبقة الأخلاقية المتوسطة بحيث أن الأخلاقيات ملأت الفجوة التي خلفها غياب الدين.

ولقد باعت كل محاولات خدمة الدين وحفظه كوظيفة خاصة في الفن والثقافة العالية لأن الإطلاقة لا تطبق الحضارة على حد تعبير "باول تيليش" ولأن الوظيفة الدينية استدعت إرتدادها إلى الثقافة تماماً كما يوصف "الله" بواسطة المؤلهه "Deists" بالإرتداد إلى العالم. ولاشك أنه لايمكن أن ننكر أن الثقافة في هذا الإطار هي على وتيرة الدين. لكن هذه الخاصية تلحق بالثقافة كإضافة، كما يمكن أن تغيب أيضاً، وهي تصبح كذلك عندما يصبح مفهوم العالم مادي إرادى أكثر من كونه إطار عمل مثالى Idialistic framewok\*

إن إنتصار العقل التاريخى من خلال المثالية فى هذه الحقبة يشبه فى المعنى إنتصار تاريخ الدين، وخلال هذه

---

(\*) Ibid; P. 133.

الحقبة كان يتم تصور تاريخ الدين على أنه تاريخ الوحي "Revelation" وبالطبع ليس بالمعنى الفائق للطبيعة.

ولكن فى ثقافة محايدة بالمعنى التاريخى. أنه الله نفسه الذى يأتى إلى حيث الوعى الذاتى من خلال المحدود أو المتناهى فى هذا التاريخ، إنه العالم الذى أصبح متجلياً فى الأسطورة وفى الوحي.

لقد أصبح الوحي جزء من التاريخ الروحى للإنسان، والذى يعنى أنه تم هضمه وإمتصاصه فى تاريخ الثقافة، وهنا أيضاً إنتصر مفهوم الدين وأصبحت الحقبة النقدية أكثر تماسكاً من الحقبة العقلية، حيث كمن فيها هذا الشموخ والتسامى.

إنها تعرض النتائج المساندة لمفهوم الدين على الدين نفسه، لكنها أيضاً تحقق شيئاً إيجابياً، وهى تمثل رد فعل قوى ضد العلمانية Secularization<sup>\*</sup>، واللاذنيوية Evisceration أو سلب القوة الخاصة بالعالم والتى تنشأ نتيجة للموضوعاتية "Obgestification" ولكى تتأكد فإن رد الفعل هذا ظل رومانتيكياً، وجمالياً، ثم إرتد إلى نقيضه. لأن الوعى الدينى المدمر لايمكن إستعادته من خلال إرادة الأفراد، ولكن من خلال قدر الأمة والجماهير.

---

<sup>(\*)</sup> Ibid; P. 134.

مع ذلك فإن الفلسفة الرومانتيكية للدين تزودنا بجسر وتخلق أشكالاً من خلالها يمكن مرة أخرى إتباع الروح الجديدة للوعى الأنطولوجى بالله. إن العالم والثقافة. والتاريخ تحمل جميعها صفات القداسة. وربما تحوى هذه الصفات، ولكن لا تحتاج لها.

ج- وتأتى الفترة الثالثة من نهاية القرن ليس فقط فى شكل فلسفه ظاهرانية فونومونولوجية بالمعنى الضيق ولكن بحركة روحية عامة بعيداً عن الفهم الفنى الموضوعى للعالم إلى فهم حدسى ومن الصعب مناقشة هذه الفترة التاريخية طالما أن التطور عملية مستمرة. مع ذلك فيمكن أن نقف على ملامح منها.

من ثم قد يكون هناك تجليات كثيرة لهذا الإتجاه مثل موقف رودولف آتو "Otto" وفهمه للمقدس "numinus" كحقيقة من خلال كل الأشكال الموضوعية، وكذا رفع شيلر "Schelar" لقيمة القداسة فوق كل المستويات الأخرى للقيمة، وفصل شولز "Scholz" الكامل بين التدين والحكم الأخلاقى الوجودى.

لقد حاول كل من شلير، وشولز التغلب على التبرير الوظيفى للدين. وذلك بنسبة اليقين إلى الموضوع الدينى بدلاً

---

(\*) Ibid; P. 135.



من العمل الدينى وذلك عن طريق تسوية التساؤل عن الله قبل التساؤل عن الدين.

وأما شولز فيعارض بشدة تفسير الدين كخلق مستقل للروح البشرية، ويرى فى العبارة البسيطة التى تقول -الله موجود "God Is"، الإشارة الأولية لطبيعة الدين.

ويمكن الجدل بأن هذه الآراء تهدد بالعودة على المنهج العقلانى، لكن فى الحقيقة فإن هذا الخطر غير موجود. إن الله لا ينشأ من مفهوم جاهز للعالم بواسطة القياس "Syllogisms"، لكن حقيقته يمكن أن يتم إدراكها بالحدس المباشر بعيداً عن أى اعتبار للعالم. ومن أجل أن نؤكد إختلاف التصور الحدسى (Erschaut) \* عن المعرفة الموضوعية المنعكسه عن العالم فإن شيلر "Scheler" يبنى مفهوماً متدرجاً عن الحقيقة "أو مفهوم مرحلى".

كالميتافيزيقى العلمى، والأشكال الدينية للمعرفة، وبالرغم من أن الإعداد للتغلب على المنهج العقلانى والمنهج النقدى قد أنجز إلا أنه ليس من الواضح كيف تتعلق طريقة بأخرى.

---

(\*) Ibid; P. 135.

إن الوعي بالله "Awareness of God" يصبح هنا معتمداً على نفي الوعي النفسى أو الذاتى بالعالم "Self negating Awareness of the world".\*

وتتم التضحية بيقين العالم لصالح اليقين بالله، التضحية بحقيقة العالم لصالح الحقيقة الإلهية أو حقيقة الله، مع ذلك يقدم العالم هذا التضحية. ويعيش الله على أساس من التضحية ويختفى بمجرد أن ترفض الروح المستقلة أن تقدم مثل هذه التضحية. مع ذلك يجب أن ترفض الروح المستقلة هذه التضحية من أجل تقادى التمزق الداخلى الذى يحدث بواسطة الأحكام النظرية التى تأتى من مصادر حليفة.

وفى فلسفة الدين البروتستانتية فان شولز (Scholz) لايهتم بالفداء العقلى أو التضحية العقلية "Sarificium Intellectus" لكنه يحاول السيطرة لجعل الصدق الدينى عقلايياً، لذلك هو يفترض وعياً مسبقاً قبل أن يصبح هذا الصدق ساند ومسيطرأ. هذا الصدق هو الشخصية الأخلاقية. الثقة فى حقيقة الوحي يمكن أن يتم إيقاظها فقط بواسطة شخصية أخلاقية لحامل الوحي "bearer of Revelation". الذى يمكن أن يفشل فى إدراك البرهان الأخلاقى على وجود الله المطعم بعمق فى البروتستانتية والمحفور فى الوعي الشخصى؟

---

(\*) Ibid; P. 135.

وفى كلا حالتى شيلر، وشولز ( Scheler and Scholz ) \* يُستفاد اليقين بالعالم كأساس لليقين بالحقيقة الإلهية أو حقيقة الله.

وهكذا يجعل شيلر من العلم مرحلة، ويجعل منه شولز ميزانا. والشئ الوحيد المحقق هو هذه الثنائية (الله والعالم)، فالله لا ينشا من العالم كما هو الحال فى الفترة النقدية.

وفىما يتعلق بالنقطتين الأخريتين (العقل - والدين) و (الثقافة والوحى والتاريخ) فإن شيلر يعاود دعم وجهه نظره باللجوء إلى فكره المراحل وهكذا يمكن القول أن الدين يقف على قمة نظام القيم. القيم المقدسة، أو قيمة القداسة التى وضعت فى الأعلى حتى الشخصية منها. ومرة ثانية فمن بين هذه القيم، قيم القداسة، والحقيقة الإلهية فى المسيح والتى وقفت عند أعلى مستوى بعيداً عن الأنبياء والقدسين وأعلى منهم.

إن الدين فى رأى "باول تيليش" هو أعلى قيمة ثقافية والدين المسيحى خاصة هو أعلى قيمة مقدسة. ومن الواضح إذن أن الدين لازال مسيطراً. إن سلسلة المراحل تسمح لكل مستوى أعلى أن يستند إلى المستويات الأدنى. وفى كلا مصطلحى الصورة والمادة الحقيقية التى يفترض أن تبرزها هذه الصورة. ويصبح التفكير هنا حركة تصاعدية من القاع

---

(\*) Ibid; P. 136.



إلى أعلى. وعند هذا الحد نقول أنه لامراحل يمكن أن تؤدي إلى المطلق أو اللامشروط. فالأعلى والأدنى متساويا البعد عن اللامشروط أو المطلق.

وتحل نظرية شولز Scholz في المراحل محل فكرة الشخصية الثقافية الأخلاقية وهي فكرة تعتمد على جنور بروتستانتية "Protestantism".

إن الدين حقيقة مستقلة عن بقية الحياة الروحية وقد يكون حاضراً أو غائبا. لكن لو كان الدين موجوداً فإن تقييمه يعتمد على قدرته على الإختبار بواسطة الرجل المثقف المعاصر وعلى سبيل المثال على تشكيل الشخصية الروحية والأخلاقية.

وفيما يتعلق بالدين القابل للتجربة والإختبار يحدد تيليش ثلاث أنواع يقول أنها تستحق الإعتبار وهي:-

١- المسيحية Christianity\*

٢- وحدة الوجود (إلحاد) Panthiesm

٣- التصوف Mysticism

إن قدر التاريخ البشر أن يتسع لواحد من هذه الأديان أو آخر أو لفلسفة الدين.

---

(\*) Ibid; P. 137.

## ثالثاً: هيمنة مفهوم الدين

### "The Conquest of the Concept of Religion

إن الإعتراض الحاسم الذى أثيرناه ضد فلسفة الدين السابقة الذى يكتشف المطلق أو اللامشروط من خلال المقيد أو المشروط إما بالتتسيق معاً أو طالما أن هذا لا يطاق فبواسطة إمتصاص المطلق فى المقيد أو اللامشروط Assimilating the unconditional into the "Conditioned".

إن فلسفة الدين التى تتعامل بعدالة مع طبيعة المطلق يجب أن تفهم أن المطلق هو فى كل شئ مقيد لأن ههنا هى الأرضية التى يقف عليها اللامشروط وكذا المشروط (المطلق - والمقيد). إن المشروط هو وسيط ومن خلاله نفهم اللامشروط، ولهذا الوسيط ينتمى تصور الموضوع، وهو أيضاً لا يظهر كشيء يزودنا بخلفية، وإنما كان يتجلى فيه المطلق (اللامشروط) من خلال المقيد (المشروط).

وكنتيجة لهذا فإن الشخص يجب أن يميز من حيث المبدأ بين معانى الصيغ حول المطلق وتلك التى تدور حول المقيد. ولكن كل عبارة يتم التعبير بها من خلال نموذج الموضوع والشيء، ومن ثم فى صور أو أشكال المشروط يجب أن تأتى

---

(\*) Ibid; P. 138.

العبارات التي تعبر عن اللامشروط، حتى نتأكد من إستخدامنا لهذه الصيغ، لكن هذا يجب أن يحدث بهذه الطريقة التي تبين عدم كفاية وضوحهما. وعلى سبيل المثال يجب أن يحملوا شكل التناقض المنظم.

أ- تحت سيادة مفهوم الدين فإن يقين النفس بنفسها يصبح أساساً لليقين بالله. لكن هناك عاملين:-

١- في اليقين النفسى بالنفس (ego) يتم إطلاق مشروطية فهم الحقيقة التي تكمن خلف الموضوع والشئ ومشاركة النفس الفاعلة في الحقيقة المطلقة التي تساندها.

٢- إن النفس وسيط للمطلق فيما يتعلق بفهمه للحقيقة، وهي وسيط يشارك في اليقين الذي تتوسطه.

وهي ما تزال تشارك كوسيط فقط، وهي ليست هذا الذي يقدم الدعم وإنما ذلك الذي لايقدم دعماً أو مساندة أكثر من ذلك الذي يقدم جزءاً من المساندة "Uphold upheld".\*

وبهذه الطريقة التي تكون بها علاقة المطلق بالحقيقة محتواه فيها تقف في الصدارة فإن إمكانية أن تجرب الذات "ego" اليقين بنفسها تكون موجودة.

---

(\*) Ibid; P. 138.



وهذا هو النموذج الأول للفهم الذاتى، فإن الإمكانية توجد بالنسبة للذات لتختبر اليقين بنفسها بهذه الطريقة حيث تقف علاقتها بوجودها فى الصدارة، وهذا هو نموذج الفهم اللادينى الأولى للنفس. وفى المقام الأول تتفد النفس لتتكلم من خلال وعيها بالأرضية التى تأسست عليها الحقيقة، وبشكل آخر هذه الأرضية أو الخلفية الكامنة تبقى مؤثرة وبدونها لا يكون هناك يقين بالنفس أو يقين ذاتى.

وتبقى النفس فى حالة إنفصال، وهى تستوى وحالة من حالات الوعي "Form of Consciousness" وهذا ما يمكن أن نطلق عليه الموقف اللادينى الثانى لكن بالنظر إلى القصد والنية لا بالنظر إلى النتيجة.

لا يوجد وعى لادينى فى المادة بالرغم من أنها قد تكون مقصودة. إن كل فعل من أفعال فهم النفس يحتوى فى الحقيقة كالأساس الذى بنى عليه - العلاقة بالمطلق - لكن هذه العلاقة ليست مقصودة فى كل حالة. لذلك فحالتى الوعي مختلفتين تبعاً لذلك.

(بمعنى أن هناك إختلاف بين الموقف الدينى والموقف اللادينى، فقد تكون العلاقة بالمطلق اللامشروط مقصودة وقد لا تكون مقصودة).

إن العبارة القائلة بأن اليقين بالمطلق يفهم من خلال اليقين بالنفس هو قول متناقض بسبب أنه يحمل تصوراً

نظرياً، أنه أى شىء لكنه نظرى من حيث المحتوى، وحينما يقال أن النفس تفهم المطلق من خلال ذاتها والذى يشكل أساساً ليقينها النفسى فإن معارضة الموضوع والشىء " The opposition of Subject and Object ". يكون كامناً فى محتوى نفس العبارة، لكن معنى العبارة يقف فى تناقض مباشر مع هذا لأن المطلق ليس موضوعاً أو شىئاً أكثر من كونه إفتراض مسبق لكل تناقض محتمل بين الموضوع والشىء أو (الفاعل والمفعول).

لهذا السبب يبقى فهم المطلق سابقاً لكل حكم نظرى، من حيث الأساس بالإضافة إلى النتائج، فهو مستقل عن كل يقين نظرى. وسواء كان الإتجاه الروحى دينياً أو غير دينى يظل قضية إتفاق نظرى لأن المطلق يشكل الأرضية المساندة لكل حكم نظرى يقيناً، كما يمكن أن يكون إفتراضاً مطلقاً مسبقاً لكنه بتأكيد ليس هدفاً للنظرية مطلقاً.

وإذا أصبح هدفاً مع ذلك ولو قيل عنه أى شىء فإن العبارة التالية ستكون ذات شكل متناقض وهى : اليقين بالله هو اليقين بالمطلق الداخلى فى أرضية من اليقين بالنفس.

---

(\*) Ibid; P. 139.

يلاحظ أن تيليش يستخدم كلمة object بمعنى شىء وبمعنى هدف أيضاً ويستخدم كلى subject بمعنى موضوع أو فاعل. المترجم.

وبهذه الطريقة يكون اليقين بالله مستقلاً عن أى إفتراض ليقين سابق. إن كلا النفس ودينها تابعين للمطلق، فى البداية يصبحان فكر من خلال المطلق. لهذا السبب لا يمكن أن يكون هناك يقين لا يكون فيه اليقين بالله مفهوماً ضمناً حاضراً فيه. ومهما كان وأياً كان فإن مثل هذا الحضور الواضح يشكل التمايز الدينى الواضح " The decisive Religious distinction".\*

وبشكل موضوعى فإن كل وعى متعلق بالله، لكن بطريقة لاموضوعية فإن الوعى يمكن أن يكون لا إلهياً "Godless". وهكذا فليس هناك طريق من النفس إلى الله، ولكن بطريقة إصطلاحية مباشرة هناك طريق من الله إلى النفس، وبمجرد أن يدخل الإنسان فى هذا الطريق لايمكن أن يعود للوراء مطلقاً.

ب- وتحت هيمنة مفهوم الدين فإن حقيقة الله إرتكزت على حقيقة العالم. وهذا سمح لكل حقيقة أن تتواجد فى أشكال موضوعية يكون فيها كل واحد هو الوجود نفسه. ومع ذلك فإنه فى كل حقيقة يوجد شئ مطلق أو حقيقة لامشروطة يمكن فهمها. وهذه الحقيقة اللامشروطة لاتعرف بواسطة أشكال من الأشياء وهى لهذا السبب لوجود لها فوق ذلك.

---

(\*) Ibid; P. 140.



وحيثما توجه الروح نفسها فوق العالم ومحتوياته بهذه الطريقة التى تجعل من اللامشروط موجوداً فى كل شئ يكون هناك توجه إلى الله، هذه القوة الخاصة بالحقيقة المطلقة فى كل وجود مقيد تعد هى الخلفية المساندة فى كل شئ "Dein" إنها تمثل جذر الوجود جذر الوجود. إنها الجذبة المطلقة، والعمق الذى لايسبر غوره، والقداسة، إنه معنى الحقيقة كما نميزه من الشكل العابر.

إن كل تفكير موضوعى يجب إستبعاده هنا، فنحن لانتعامل مع موضوع يمكن أن يتواجد إما إلى جانب الأشياء أو فوقها أو بداخلها. إن الشئ المادى "gegenstandlichen"<sup>†</sup> ليس محل اعتبار هنا على الإطلاق وليس أكثر من شكل بدائى "Primoerdial" يستثنى من كل الأشكال بما فى ذلك ماله وجود. ولكن هنا يتم التعبير عن كل حالة فى عبارات ذات شكل موضوعى ولهذا السبب تكون صادقة فقط كشكل متناقض مكسور.

وهكذا تكون العبارة التى تقول أن الله موجود نظرية بالنظر إلى صيغتها. ولايمكن لأى تصنيف لمستوياتها أن يغير هذا طالما أن الله فى قلب نظام عالم الأشياء، فلو أن العبارة القائلة أن الله موجود نظرية من حيث المحتوى فإنها

---

(\*) Ibid; P. 140.

(†) Ibid; P. 141.

تدمر القداسة الإلهية، إن التعامل مع التناقض هو مع ذلك  
تعبير ضروري لتأكيد الإطلاق، لأنه ليس محتملاً أن توجه  
شخصي إلى المطلق بعيداً عن التشيؤ "objectification" أو  
الموضوعية.

وبفضل هذا الاعتبار فإن كلا من التآليه "Diesm"  
ووحده الوجود "Pntheism" يتم هزيمتها.

إن التآليه لايسود ببساطة في الفترة التاريخية التي  
نغطيها لكنه عنصر في كل ما يمثل "الله"، وعلى سبيل المثال  
إن النقطة التي يصبح عندها "الله" متموضعا ممتاها ويظهر  
حيثما يكون المعنى المتناقض للوجود المقدس غير مفهوم  
ههنا يتم التغلب عليه.

ومن خلال وحدة الوجود، يكون المطلق قابلاً للفهم  
خلال كل ما هو حقيقي، كما يتوازن المطلق مع كل شكل  
مادي، وعلى سبيل المثال كما هو الحال مع العالم الذي يتم  
التغلب عليه بطريقة مماثلة. إنه يظل ثابتاً في شكل موضوعي  
يسمى الشكل الكوني Universal Form\* للحقيقة  
الموضوعية، ولا يدرك أن الإطلاق قد أزيل من الجميع كما  
أزيل عن الفرد. وما يسمى توحيداً Theism لاشيئ  
لامشترك فيه مع نصف التوحيد الإعتيادي Simi-Diesm

---

(\*) Ibid; P. 141.

الموجود فى الكائنات، التوحيد الذى يقول ببساطة أن  
اللامشروط هو اللامشروط، أو أن المطلق هو المطلق  
ببساطة.

ولا يوجد ضرورة نظرية لهذا الإتجاه، أنه من الممكن أن  
يركز الشخص إنتباهه على نظام الحقائق المقيدة وأن يؤكد فيه  
شخصيته كما تفعل النفس المستقلة، ومن الممكن إغفال العلاقة  
مع الحقيقة المطلقة المتأصلة فى كل شىء، وأن ننتبه ونلاحظ  
فقط وجود وشكل يأخذ شكل وجود Existence بالإضافة إلى  
كونه موضوعاً. وهذا ممكن دون أدنى إحتياط نظرى، لأن  
المطلق هو ذو محتوى موضوع فيما لزمان ولا مكان، وعلى  
أساس من النظرية فلا يمكن الدفاع عنه أو رفضه، كما  
لا يمكن الدخول فى الصراع من أجل الأحكام الوجودية سواء  
كان الأمر متعلقاً بالوجود "Dasein" أو اللاوجود  
"Nichtsein" - Exsistenc, Non Existence. ولو كان  
إنكار حقيقة الله مع ذلك يؤدى إلى وصول الشخص إلى حقيقة  
العالم بطريقة مقصودة ومستقلة عن المقدس - Divine فى  
المادة، فالأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو، ثم أنه لا يعود  
هناك طريق للعودة إلى حقيقة الله، ذلك لأن الله إما أن يكون  
بداية وإما ألا يكون موجوداً "either the Degining or he  
does not exit".

---

(\*) Ibid; P. 142.



ج- تحت هيمنة مفهوم الدين، تم تأسيس الدين على الثقافة، إما كوظيفة مستقلة أو كمركب من وظائف ثقافية. وهذا قياس تمام بالنظر إلى مفهوم الله التوحيد أو مفهومه في وحدة الوجود. ومع ذلك توجد وظيفة للروح لاهى تقف إلى جانب الوظائف الأخرى، ولا هى هذه الوظائف موحدة، وإنما تأتى من خلالها ويمكن أن تسمى الوظيفة الإطلاقية "اللامشروطية".

إنها الوظيفة الأساسية التى تنفذ فيها الروح من خلال تلك الأشكال وتنفذ إلى أرضها. ولهذا السبب فمن المناسب أى نطلق عليها مسمى شكل من أشكال الروح، ويمكن أن تسمى بطريقة متناقضة مجرد وظيفة.

ويتم التعبير عنها بطريقة بطريقة ظاهراتيه فنومولوجية، حيث توجد مجموعة من الأفعال التى تعبر عن العمق الذى فيه يكون التناقض بين فعل وآخر أمراً متجاوزاً لنطاق الخبرة أو المعرفة. وكننتيجة لهذا فإن الأفعال من هذا المستوى يمكن أن تأخذ فقط شخصية محددة بالنفاذ إلى قلب الوعى. ومع ذلك فمن حيث الجوهر فهذا لايشكل أكثر من علاقة مع اللامشروط موجودة فى كل فعل، ولهذا السبب فليس هناك وظيفة دينية تسير جنباً إلى جنب مع الوظائف الأخلاقية، أو الجمالية أو المنطقية، ولا هى فى واحدة من هذه الوظائف ولا

هى فيها مجتمعة . إنها لاتعدو كونها شىء ينفذ عبر واحدة منها أو عبرها جميعاً، وإنها هى الحقيقة، ومعنى الإطلاق أو اللامشروطية فى كل منها، " The unconditional Significance of each".

وكما أن الأشياء تعمل كوسيط للامشروط فى العالم، كذلك تكون الثقافة هى وسيط اللامشروط فى حياة الروح.

وعلى هذه الأسس يجب أن نؤكد على رفض الرأى القائل أنه من خلال الدين يمكن أن نقدم قيمة جديدة فى نظام القيم. فليس هنا قيم من هذا النوع فى قيم القداسة Holiness. فالمقدس هو الذى يعطى للقيم قيمتها. وقيمة إطلاق أو لامشروطية الصدق، وكذلك علاقة المطلق بالحقيقة.

لذلك فإن فلسفة الدين هى بلا شرط مكمل لفلسفة الروح "Geitesphilosophio"، أو فلسفة القيم. وعلى سبيل المثال فإن اللامشروطية لاتدخل فى مناقشة الحقائق أو المشروطية أو المقيدة. إن خواص القداسة واللامشروطية يمكن أن تغيب دون أن تحدث أى تغيير فى نظام القيم. وما يمكن إعطاؤه هنا كما هو الحال فى كل مكان فإنها تغيب عن قصد ونية وليس بالإشارة إلى مادتها. فلو غابت المادة لكان التفكير دون صدق أو هو حدث دون حقيقة، أو فعل دون هدف، أو هو مجتمع

---

(\*) Ibid; P. 143.

دون حيوية. إن حضورها مع ذلك يجب أن يكون مقصوداً،  
إن الروح البشرية يمكن أن تعتى بنفسها من خلال هذه  
الوظيفة التي بأشكالها تنفذ من خلالها والتي لا يمكن الوصول  
إلى جنورها في الحقيقة " Whose Root in Reality Fails  
to Touch".\*

ومن خلال النفس المستقلة يمكن للروح أن تحرك ثقافة  
مستقلة في عالم مستقل. وإذا ما فعلنا هذا فإن طريقها إلى الله  
مع ذلك يصبح مغلقاً. ومن داخل الإشعاع الثقافي المستقل  
يمكن أن يكون هناك أفضل دين على حد تعبير باول تيليش.



---

(\*) Ibid; P. 143.





## **النتائج والمراجع**





## النتائج

\* يمكننا الآن أن نقرر مع "باول تيليش" أن جوهر فلسفة الدين هو الدين نفسه. وكلما كان الدين قويا ونقيا وأصيلاً كلما كان ممكناً إستثاؤه من كل التعميمات مثل الوحي، والفداء وهى التى تقف فى مواجهة مفهوم الدين. وتعبّر عن حدث يحدث مرة واحدة. متسامياً من حيث الأصل متحولاً من حيث التأثير على حقيقته، بينما يساند الدين سلسلة من الأعمال الروحية، والإبداعات الثقافية تحت مفاهيم عامة، وفى حين يتحدث الوحي عن المقدس يتحدث الدين عن الأعمال البشرية.

وحين يتحدث الوحي عن المطلق، والواحد، والتفرد والإكتفاء الذاتى، يشير الدين إلى أحداث نسبية تحدث دائماً ولا يمكن أن تكون فريدة.

\* إن الوحي يتحدث عن مدخل للحقيقة الجديدة فى الحياة كما يتحدث عن الروح، ويتحدث الدين عن حقيقة تعطى الحياة ووظيفة ضرورية للروح، كما يتحدث الدين عن الثقافة، والوحي الذى يكمن خلف الثقافة. إن الدين يغلق عقله فى مواجهة فلسفة الدين بينما يفتح هذا العقل على مصراعيه تجاه اللاهوت، وهكذا تكون فلسفة الدين فى موقع شاذ بالنسبة للدين.

\* تقوم فلسفة باول تيليش على تبرير المسيحية وإثباتها باستخدام مقولات حضارية وثقافية، من منظور المشكلات الخاصة بها، ونحن واجدون تيليش واقفا على الحدود بين العقيدة المسيحية وبين الحضارة العلمانية الغربية، فاللاهوت فى نظره هو العلاج الناجح لأمراض الحضارة والعلمانية والعجز الواضح عن إشباع حاجات الإنسان.

\* يظهر تيليش فى هذه المعالجات لاهوتيا أكثر منه فيلسوفا، فإذا حاول أن يتفلسف فإنه يدخل إلى قلب التجربة الدينية فيكون لاهوتيا بينما تظل نظرتة الفلسفية إلى الدين نظرة خارجية فهو ممزق بين الدين والفلسفة بين كونه فسيسا مسيحيا، ومفكرا متفلسفا يقف على الحدود بين اللاهوت والفلسفة. مع ذلك فكما تعمقنا فى كتابات تيليش إكتشفنا أن اللاهوت والفلسفة حليفان يقفان معا فى مواجهة الحقيقة والوجود من خلال التناول المعرفى والعقل الانطولوجى الذى يعالج قضايا الميتافيزيقا، والعقل الفنى العملى الذى يعالج القضايا العملية والواقعية.

\* يمكننا القول أن تيليش يظهر فى كتاباته فيلسوفا مثاليا لا بالمعنى التقليدى الذى يفيد أسبقية الفكر على الوجود ولكن بالمعنى الذى يرد المعرفة إلى الوجود. وبالمعنى الذى يجعل من الأنطولوجيا مجالا لتفكيره ومن خلالها يعثر على المعانى الأساسية لكافة المبادئ الفلسفية.

\* تهدف فلسفة الدين عند تيليش ليس فقط إلى إظهار التوفيق بين جميع نواحي الحياة، بل أيضا تعالج إحباطاتها وتردياتها من خلال الدين وهو عندما يتحدث بهذه الطريقة يفصل بينهما إلا أنه يظهرهما منكران للسيادة الإلهية على الكون ومنكران للوحدة الكونية ووحدة الألوهية.

\* إن كل من الدين، وفلسفة الدين يتجهان إلى اللامشروط أو المطلق وهو النقطة التي عندها يتجاوزان مفهومى التبعية والإستقلال Autonomy and heteronomy.

ويمكن أن نضيف هنا أن تيليش فى تطور مفهومه عن دور الفلسفة فهو كالأهوتى يجعل منها مرتبطة بطريقته فى توجيه الأسئلة إلى اللاهوت كى يجيب عنها.

\* يصر تيليش على أن الفلسفة لا توجد خارج التاريخ إنها تعكس مفاهيم مشتقة من عادات الاعتراف الدينى. ولهذا السبب يجب أن نفترض أن فلسفة المعنى المنتشرة هنا ستكون مختلفة بطريقة كبيرة حتى ولو أن الكاتب الغربى أو المسيحى أخذ فى حسابه التقاليد الدينية والثقافية الشرقية بجدية.

\* وأخيراً نتبين على لسان تيليش أن فلسفته الدينية تعود بجذورها إلى التقاليد الفرنسيسكانية الأوغسطينية "Augustinian Franciscan" حيث يمكن العثور على الحل الأنطولوجى للفلسفة الدينية.



\* تظهر فلسفة تيليش روح الأثر الذى تركته فلسفات كل من شلنج، وكيرجورد، ونيشيه تلك الفلسفات التى ذابت فى بوتقة فلسفة تيليش الدينية، كما يرى تيليش أن أهم كتاب أخرجه هيدجر هو الوجود والزمان "Sein and zeit" وهو أهم كتاب بعد كتاب "إدموند هوسرل" دراسات منطقية "Logische untersuchungen".

\* ينطلق تيليش فى فلسفته الدينية من موقفه الذى يرى الإنسان وحيداً متفرداً فى الكون - وكما يصدق التفرد على كل كائن فإنه يصدق على الإنسان أكثر مما يصدق على أى مخلوق آخر. والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعى أنه وحيد وأنه بمفرده، وهو لا يستطيع تحمل هذه الوحدة، كما أنه لا يمكنه أن يفر منها، ولا أحد يمكن أن يشاركه فى تحمل الذنب عنه، إلا أن الله وحده بجلاله وعظمته يخلصه من الذنوب. إنه يرى أن الحب والتواصل الجنسى "فى رأى تيليش" هما قوتان فى الإنسان تعينانه على مقاومة الوحدة والإنسان من وجهه نظر تيليش هو الكائن الذى يستطيع أن يعيش وحيداً ولذا فكل من يستطيع أن يعيش وحيداً فهو إنسان،

تم بحمد الله،،،

## **المراجع**

### **\* اللغة الإنجليزية:**

- 1- Adams, J. L. Paul Tillich's philosophy of culture, Science and Religion, New York, 1965.
- 2- Kegley C.W. & Bratell, the theoglogy of Paul Tillich, New York 1962.
- 3- Kelsey, D. H. The Fabric of Paul Tillich's Theogly, New York 1964.
- 4- Paul Tillich; What is Religion? Translated by James Luther Adams, New York, San Francisco, London, 1969.
- 5- Wilhelm and Marion, Paul Tillich: his life and theology, Landon and New York 1976.

### **\* اللغة العربية:**

- ٦- يمنى طريف الخولى (الدكتوراه) الوجودية الدينية، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨م.



# الفهرس







## فهرس

م	الموضوع	رقم الصفحة
	المقدمة	٣
أ	الفصل الأول: باول تيليش حياته ومذهبه	٧
١	حياته ومذهبه	٩
٢	هجرة تيليش إلى الولايات المتحدة	١٢
٣	أسلوب باول تيليش في كتاباته	١٣
٤	مؤلفات تيليش	١٨
ب	الفصل الثاني: فلسفة الدين	٢١
١	الدين وفلسفة الدين	٢٣
٢	المكان الذي تشغله فلسفه الدين في نظام المعرفة	٣٠
٣	المناهج المغايرة لفلسفة الدين	٤٠
٤	الطريقة المناسبة لفلسفة الدين	٤٧
٥	الفلسفة والدين	٥٣
٦	أولاً: أوجه الإتفاق بين الفلسفة والدين	٥٣
٧	ثانياً: أوجه الإختلاف بين الفلسفة والدين	٦٥

م	الموضوع	رقم الصفحة
ج	الفصل الثالث: هيمنة مفهوم الدين على فلسفة الدين	٧١
١	هيمنة مفهوم الدين على فلسفة الدين	٧٣
٢	أولاً: إحتجاج واعتراض الدين على مفهوم الدين	٧٦
٣	ثانياً: سيطرة مفهوم الدين على فلسفة الدين.	٨١
٤	ثالثاً: هيمنة مفهوم الدين	٩٥
د	النتائج والمراجع	١٠٧
١	النتائج	١٠٩
٢	المراجع	١١٣
١	اللغة الإنجليزية	١١٣
٢	اللغة العربية	١١٣
هـ	الفهرس	١١٥





**ما الدين؟**

**مقالات في فلسفة الدين**

**رقم الإيداع بدار الكتب القومية**

**القاهرة**

**رقم الإيداع ٤٧٩٣/٢٠١٠**

**الترقيم الدولي 8 – 8466 – 17 – 977**

**حقوق الطبع محفوظة للمؤلف**







## مؤلفات هامة للمؤلف

١. الفكر الشرقي القديم واستكشاف البوذية
- ٢- المدخل إلى الفلسفة الاسلامية
- ٣- المدخل إلى التصوف ( البدايات )
- ٤- المدخل إلى التصوف الفلسفى
- ٥- المدخل إلى التصوف السنى
- ٦- عالم أنيس منصور الخفى والروحى
- ٧- النصتوص فى تحقيق الطور المخصوص
- ٨- تطور الوعي الروجى لدى الانسان
- ٩- المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى
- ١٠- المدخل إلى الأخلاق
- ١١- فلسفة الدين باولتليش ( مترجم )
- ١٢- الفلسفة اليونانية ( مترجم )

## مؤلفات عديدة اخرى

